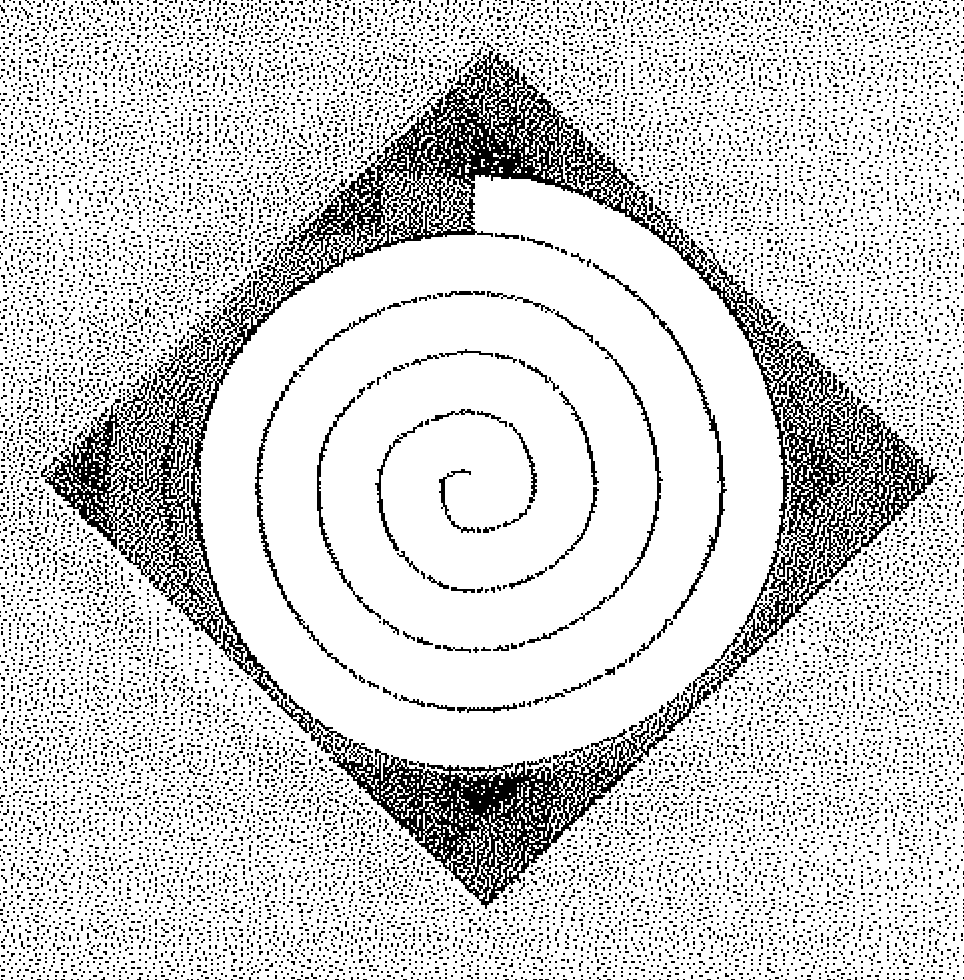
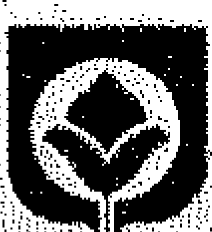
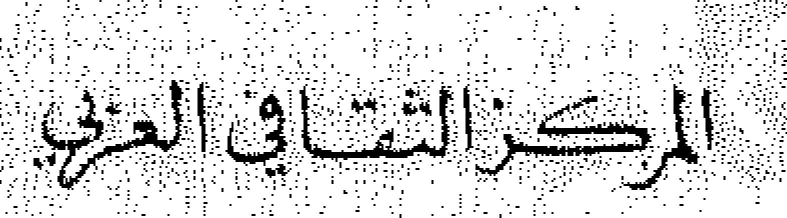
العلمنة المعاصرة

بين ديننا ودنيانا



د. سهيل فرح



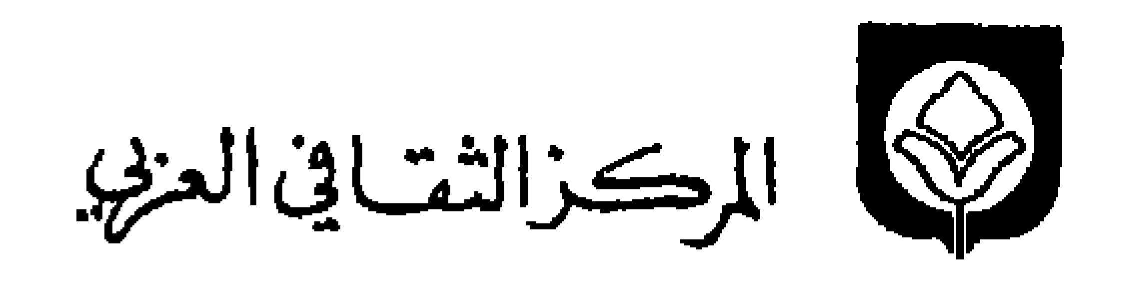



العلمنة المعاصرة

بين ديننا ودنيانا

د. سهيل فرح

استاذ في الجامعة اللبنانية



* العلمنة المعاصرة بين ديننا ودنيانا

* تأليف: د. سهيـل فـرح

* تصميم الغلاف: اميل منعم

* الطبعة الأولى ١٩٩٧

* الناشر المركز الثقافي العربي

العنوان:

□ الدار البيضاء/ ● 42 الشارع الملكي (الأحباس) * فاكس /305726/ * هاتف/ 303339 - 307651/.

● 28 شارع 2 مارس * هاتف /271753 - 276838/ * ص.ب./ 4006/ درب سيدنا.

□ بيروت/ الحمراء - شارع جان دارك - بناية المقدسي - الطابق الثالث.

* ص.ب/ 113-5158/ * هاتف/ 352826 - 343701/ * فاكس/ 00961-1-343701/.

الفهرس

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة

الباب السادس

هل في الإسلام علمنة؟ 92

الباب السابع

نحو علمنة مطابقة لواقعنا 107

المقدمة

أثارت موضوعة العلمنة ولا تزال تثير إهتماماً فكرياً كبيراً، لبنانياً وعربياً. فكل السجالات التي رافقت الكلام حولها تراوحت بين رافض مطلق لها ومتحمس منبهر بها. نادراً ما نجد أبحاثاً علمية وفلسفية تتناول هذه الظاهرة بكل أبعادها. حتى إن البعض من مفكرينا السياسيين يرى أن مجرد طرح مسألة العلمنة في بلدان تتنامى فيها الأصولية الدينية هو «ضرب من الاستحالة والمخادعة». ويرى البعض الثاني أنه «إشعال للهيب الخلاف القائم بين الطوائف». بينما يرى البعض الثالث فيها «رفضاً للشريعة وبديلاً عن مشروع دولته الدينية». رغم أن كلام هؤلاء يملك من المعطيات الواقعية ما يبرره داخل نسيج التركيبة الطائفية الشديدة الحساسية واللاعلمية في معظم معالم تفكيرها وسلوكياتها، فهو لا يبرر عدم التفكير الجدي في ظاهرة كالعلمنة تشمل وتشغل إهتمامات العالم المعاصر بأسره.

فالعلمنة على مستوى نجاحاتها الباهرة عالمياً أعطت وتعطي العبر على المستوى الدنيوي في تمثلها والإستفادة منها. كما أنها أثبتت على المستويين النظري والعملي وفي كل أماكن تطبيقاتها في دول الشرق والغرب بأن سر نجاحها يكمن في إعطاء الأولوية للعقل العلمي كي ينظم شؤون الدنيا بما في ذلك الدولة.

واستطاعت أن تكفل الحرية وتصون مختلف الحقوق للجميع من دون تمييز في الإنتماء الإجتماعي أو الاثني أو الديني. وعلى مستوى العلاقة مع المقدس، أثبتت أنها تضمن الحياد الكامل لا بل الإحترام لكل الأديان.

إذا كانت هذه حقيقة العلمنة فلماذا هذه الحملة العنيفة ضدها في عالمنا العربي؟ فهل صحيح إدعاء البعض المروج للرأي القائل بأن طرح العلمنة يرادف العداء للمقدس الديني؟ وهل محق القول بأن لا وجود للعلمنة في تاريخنا ولا مؤشرات واعدة لانتصارها في حاضرنا ومستقبلنا؟ والسؤال الآخر وهو بالضرورة ليس الأخير هل من إمكان لعلمنة تتطابق وخصوصية واقعنا؟ كلها أسئلة حيوية من الأهمية بمكان البحث في خلفيتها وخفاياها، في ظواهرها وبواطنها. لست أدعي الإجابة الواقية عنها. لكنني سأسعى إلى تبيان المعرفي والتاريخي والسياسي في موضوعة العلمنة وعلاقتها بالدين والدنيا على المستوى النظري العام، كما على مستوى تطبيقاتها في تاريخنا وتاريخ سوانا. أطمح من وراء هذا العمل إلى طرح مجموعة من المهام المعرفية والمنهجية والعلمية. فهذا الكتاب يطرح موضوعة العلمنة المعاصرة المطابقة لواقعنا مستهدفاً من وراء ذلك دراسة بعض جوانب الخارطة الدينية والدنيوية للمجتمع اللبناني ولبعض الدول العربية التي تضم الجماعات المسيحية والإسلامية. . . يأخذ من تلك الخارطة الجانب الذي يحاول فيه إنساننا وعي ذاته والعالم المحيط به. يحاول كشف مصدر وعيه للإشياء الملموسة والمجردة، المادية والروحية يبحث في مفرداته وألفاظه وعلاقتها العملية بالحياة. ويجد بأن معظمها لا يستقي

مرجعياته المعرفية من منطقة العقل العلمي في الذهن الإنساني، بل إنه ينطلق في رسم تصوره لذاته والآخر من خلال مخيلته الجماعية الزاخرة بالتصورات الذاتوية واللاواقعية. يرى بأن لكل طائفة، سكنت على أرضنا، مخيلتها الفردية الخاصة بها. وتُغذى تلك المخيلة بكتابات النخب المذهبية وبأعمال النخب السياسية المهيمنة التي تحاول إحتكار الحقائق السماوية والأرضية. من جهة أخرى لا ينسى الكاتب التذكير والإشادة ببعض الاستثناءات المتنورة التي أنتجها العقل اللاهوتي والفقهي التي تُركز على أن الإيمان والروح مصدرهما نور داخلي عند كل إنسان مؤمن وأن الله واحد للجميع. فرغم محاولات هؤلاء النشيطة من أجل تقديم أفضل ما لديهم من تراث روحاني ودنيوي وإبراز قيمهم الخاصة بهم، إلا أن أي واحد منهم لا ينطق بأنه يملك الحقيقة التامة. فهو يعتبر من خلال صوت الحكمة في قرارة نفسه بأن مجرد النطق بها يعني الجمود والإنغلاق ضد الآخر.

* * *

هذا الكتاب يحاول أن يقتحم عالم اللامفكر به في تلك الطبقات العميقة من الأفكار المنمطة التي كوناها تاريخياً عن أنفسنا والآخرين دون أن نكلف أنفسنا عناء البحث العلمي فيها. ويرى بأن الحاجة ماسة جداً لأن نحرر أنفسنا من معارفنا التقليدية الدوغمائية الشديدة الجمود. فلا يمكن، في واقع الحياة وحركيتها الدائمة، أن يتقدم أي فكر على حد قول غاستون باشلار إلا بتهديم المعارف الخاطئة الراسخة. ومن هنا فلا مفر من خوض ثورتنا العقلية على أنفسنا وعلى الغير لندخل عصر القوة الحضارية الفاعلة في حياتنا

المعاصرة، عصر العلم والمعارف المتنوعة. ودخولنا في هذه الثورة يقربنا من المعادلة الديكارتية التي تقول «عندما تفهم أو تعرف الأشياء يعني ذلك أن بإمكانك السيطرة عليها».

فكما هو مطلوب من الفكر العلماني المسيحي المشرقي ومعه كل المؤمنين به أن يستفيد من كل المعارف والعلوم المعاصرة، وأن يستفيد أيضاً من التراث العلماني المسيحي الغربي الذي أدخل الظاهرة الدينية ضمن التحليل التاريخي والسيكولوجي والفلسفي، وذلك ضمن رؤية منهجية مقارنة مع كل الأديان والثقافات، كذلك تبدو هذه المهمة مطلوبة بنفس الإلحاح من الفكر العلماني الإسلامي ومن كل النخب الدينية المفكرة التنويرية المحمدية. فكل من المسيحية والإسلام إرتبط بكتاب، بنص، بتجربة دينية ودنيوية. ولعل هذا كله يؤكد الحاجة الملحة إلى تكوين الكادر العلمي المختص لدراسة كل هذه المسائل. فالمسيحية والإسلام لم يعودا مجرد نظام من الأفكار والتعاليم المجردة، بل أن لهما امتدادات في كل جوانب الحياة الإنسانية، فإن هذا يتطلب الدراسة الألسنية والتاريخية والفلسفية والأنتروبولوجية واللاهوتية المعاصرة لهذه الأديان وامتداداتها في كل ثنايا حياة الإنسان الروحية والدنيوية. وبهذا فقد يحدث على المستوى المنهجي شيء من التقسيم والتصنيف للتخصصات ومن ثم التعاون والتنسيق فيما بينها. كما إنه يساعد إلى حد بعيد على تحرير المؤمنين والعلمانيين، على إختلاف مشاربهم وألوانهم، من رؤيتهم المشوشة تلك التي يسكن في فضائها الكثير من الأفكار المنمطة. ويؤسس لعلاقة من التفاعل البشري مبنية على رؤية

عقلانية منفتحة على الذات والآخر.

* * *

هذا الكتاب يخاطب العلماني المكافح الذي استقى مرجعياته المعرفية من الفكر الوضعي والأفكار الملحدة المتنوعة لكي ينفتح على المعطى الديني الذي جرى استبعاده وما يزال القسم الأكبر من هذه الفئة يمضي في عقيدة الاستبعاد. فيبين أهمية البعد الروحي والديني في الشخصية الإنسانية وأهمية المعرفة الدينية الحقة التي تعطي للحياة الرسالة الأخلاقية والوجودية الشديدة النقاء والصفاء.

كما إنه يخاطب رجل الدين كي لا ينغمس في تعريجات السياسة الملوثة بكل وقائع الدنيا وأن لا يكتفي بقراءة كتاب واحد أو مرجع معرفي واحد لدينه أو مذهبه فيدعوه لينفتح على الكتب الأخرى والمرجعيات المعرفية الأخرى من لاهوتية وعلمية. وأن يغذي جذوة الإيمان بالمعارف اللاهوتية الجديدة وأن يوسع رؤيته مستفيداً من فلسفات العصر وعلومه. ومن هنا نرى ضرورة إنفتاحه على المعطى العلماني بكل تلويناته.

أما على مستوى التفكير العلماني البحت فعلى الرغم من إستفادة الكاتب من التراث العلماني الذي أتى به المفكرون في الغرب والشرق فإنه يسعى لطرح رؤية علمانية يراها جديدة ويسعى لأن تكون مطابقة لواقعنا المشرقي الديني والدنيوي. وهذه الرؤية فيها بعض نقاط التمايز مع بعض الطروحات العلمانية التي أتى بها العلمانيون اللبنانيون والعرب الأوائل أمثال شبلي شميل وفرح أنطون ويعقوب صروف وإلى حد ما اسماعيل مظهر. فهؤلاء سوقوا

لخطاب علماني مستقين مراجعه الأساسية من الفكر الوضعي الكلاسيكي أو الداروينية الإجتماعية. هم يعتبرون في قرارة أنفسهم بأن الفكر الديني يشغل المرحلة الأولى من مراحل تطور التفكير البشري وبالتالي فهو تفكير ما قبل علمي... كما إن بعض أفكار هذا الكتاب تتمايز عن طروحات بعض العقلانيين الكلاسيكيين العرب الذين يدخلون الخيال الديني والثقافي الروحاني في دائرة اللاعقل والسكون...

وتتمايز أيضاً عن العلمانية الماركسوية التي حاولت ابعاد الدين عن تفكير وحياة البشر بإعتباره من قبل الكثيرين من أنصار هذه «العلمانية» يشكل عائقاً أمام التحرر الإنساني والإجتماعي. من جهة أخرى فإن هذا العمل يحاول تبيان خطل بعض مقولات الفكر السلفي ـ الطائفي الأصولي التي تسعى بالعنف إلى تطبيق خطابها التوتاليتاري الذي يدمج رسالة الأرض بالسماء ويقوم بتوجيه التهم الوهمية التي لا حقيقة لها لأنصار الخط العقلاني ـ العلماني في مجتمعاتنا. فيه دعوة إلى علمانيينا الجدد من المؤسستين الدنيوية والدينية أن ينقلوا المعركة إلى الجبهة الأخرى مع الأصولية وكل الذين يسعون عبثاً إقامة «الدولة الدينية الأرضية»، بمعنى آخر أن يحرصوا على نقاء رسالة الدين وعلى عدم إقحامه في تلويثات الواقع البشري وصراعاته، وأن يحذروا من ذلك التسييس الخطير للدين من قبل كل الجماعات الأصولية المتطرفة الممتدة على خارطة كل المذاهب. وأن يعملوا على أن يجتهد العقل الإنساني من أجل ترسيخ قيم العقلنة والحرية والمساواة والعدالة بين الجميع.

وهنا نخلص إلى القول بأن هذا الطرح العلماني الجديد يخوض غمار ومغامرة البحث على جبهتين: الأولى، الصراع الديموقراطي ضد كل أنواع التعصب الأصولي والعلموي. والثانية، على أن يكون للعلوم الإنسانية دورها الطبيعي لا بل الأساسي في إدخال النص اللاهوتي والعلماني ومعهما الظاهرة الدينية عامة في رحاب تحليل معارف ومناهج العلوم المعاصرة.

أخيراً لا بد من كلمة شكر للدوريات اللبنانية والعربية التي سمحت لي بإعادة نشر بعض أبحاثي في هذا الكتاب. ولا أنسى أن أوجه الشكر أيضاً إلى الناشر وإلى كل الذين يساهمون في إيصال هذا العمل إلى نور عين القارىء.

ذوق مكايل ٢٣ ـ ١١ ـ ١٩٩٥

الباب الأول

الديني والدنيوي
في مجتمعنا
مقاربة سوسيو ـ فلسفية

نحن والعصر

هبت على شرقنا رياح الحداثة العاتية فساهمت في تكسير البنيات الذهنية والسلوكية لمجتمعاتنا. وجاءت معظم ردات الفعل على الحداثة، لا لتدخل هذه المجتمعات في دائرة الفعل الحضاري المنتج والخلاق، بل لتضع عائقاً أساسياً أمام دخول مغامرة التحديث الراديكالي وذلك من خلال التمسك ببنياتها الأبوية ـ البطركية وفولكلورية تفكيرها وسلوكياتها. وأمام هذا السباق الشديد السرعة مع التقدم، وفي إطار المعادلة غير المتكافئة بين الأقوى والأضعف حضارياً، يبقى الضعيف مستضعفاً، إلى أن تنضج كل معطياته الذاتية ليحدث ثورته العقلية مع ذاته وينتج عناصر قوة الأقوى المتمثلة بقيم العقلنة والعلمنة في التفكير والسلوك. وبهذا يؤهل نفسه، عن جدارة، ليدخل معركة السباق والتطور. فهذا الشرق وعلى الرغم من اسهاماته الجبارة في صنع الحضارات الغابرة، وعلى الرغم من اسهاماته في نفخ الروح على كل أرجاء المعمورة، إلا إنه بقي يدور حول مصطلحات وعيه الديني والدنيوي ضمن رؤية يشكل العلم فيها الحلقة الأضعف. فالغرب لم يتفوق على شرقنا بلون بشرة ناسه ولا بقوة عضلاته ولا بخصائص مناخه، بل أن تفوقه الأساسي برز في العلم وتطبيقاته في الحياة. إن تفوقه استند على رؤية جديدة للكون ترتكز على الاعتقاد بأن العالم والبشرية هما مشروع تاريخي. والإنسان في هذه الرؤية أضحى يعتبر نفسه ويعرف بنفسه كفاعل تابع لبشرية في حالة تطور. ففلسفة التاريخ التي يرتكز عليها وعيه الدنيوي تمنح للإنسان شعوراً

بالتفوق. . . والوعي الدنيوي العلماني يتمثل في الاعتقاد بأن الإنسان بلغ سن الرشد بنمو الفكر العلمي. فلا شيء يمنحه حقاً هذا الشعور بالفخر مثل العلم. ولا شيء يجعل النظام والمنهج والمنطق والقانون يحكم المجتمع المدني المعاصر لو لم يحدث ذلك الفصل المنهجي بين شؤون الدين والدنيا. وذلك التناغم والانسجام بينهما في أكثر من مجال، بينما نرى المعادلة بين الديني والدنيوي في عالمنا العربي ـ الإسلامي ما زالت تشوبها الكثير من خصوصية الرؤية القروسطية.

إن إلقاء نظرة متانية على ما تنتجه الخطابات الأصولية على اختلاف مرجعياتها من آراء حول شؤون الدين والدنيا، وتتبع لمساهمات بعض رجالات الدين في السياسة وموقف سياسيينا من الدين، تجعل المرء المتسلح بعين أنتروبولوجية يرى هذا الخليط العجيب بين الديني والسياسي والدنيوي عامة. . فالدين وشؤون الدنيا عند بعضهم وهم كثر في أيامنا، مدعوة لأن تكون كاملة داخل ما يسمونه «مجتمع الشريعة الكاملة». أو ما يطلق عليه البعض الآخر بـ «الذوبان في حضرة الله المتسامي». بكلمة إن غياب التأمل الإيستمولوجي لوجودنا الدنيوي ولبعد شخصيتنا الروحية، هو سيد المواقف. من هنا فإن الحاجة ماسة جداً إلى دراسة مكونات وعينا الديني والدنيوي بهدف تفكيك تلك الصور التي يتلقاها ذلك الوعي عن المحيط. وهذه الحاجة تتطلب بطبيعة الأمر مقاربات سوسيولوجية وفلسفية ولاهوتية ونفسية. وهذه المقالة لا تدعي هذه المقاربات. فالمسألة تتطلب بطبيعة الحال جهوداً جماعية عملية تتقارب فيها الحقول العلمية وتنسق فيما بينها من أجل فك

خيوط هذه المعضلة الكبرى وأنسجتها. ومن أجل اخضاعها لضرورة التأويل العلمي. فالعلوم والمناهج المعاصرة تحرر على حد قول أركون: «الثيولوجيات والفلسفات من اجترارها «للقيم» المحصورة بدين واحد، وبمسار تاريخي واحد وبقدر طائف واحد»[١].

لماذا سوسيولوجيا الأديان

لقد كان الدين، لفترة طويلة خارج المجال العلمي المُفكَرْ فيه، إلى أن أتت العلوم الإنسانية لتحاول تسليط الأضواء الضرورية عليه. وجاءت هذا المحاولات بمعظمها غريبة لأن ظاهرة التأويل العلمي بمعناه الفلسفي المعاصر قد دُشنتْ ومن ثم تبلورت في القرنين الآخرين. في حين بقي شرقنا يكرر ألفاظه ومصطلحاته المستقاة من الفضاء العقلي القروسطي ومجالاته. من هنا نشأت رؤيتان للدين والدنيا، رؤية ديناميكية علمية تطورية ورؤية أخرى تاريخوية ساكنة. الرؤية الأولى ترسخت في الذهن الحديث والمعاصر وجاءت لتنقل الانماط الثقافية من فضاء المعارف التقليدية إلى فضاء العلمنة الثقافية. هذا الفضاء الجديد الذي أحدث العديد من القطيعات الإبيستمولوجية مع الأنماط القديمة التي كانت تضفي صفة التفويض الإلهي على الأشخاص والقداسة على الطقوس والأشياء. حاولت تغليب المعرفي والمنهجي على الميتافيزيقي والا عقلاني.

---

(١) راجع محمد أركون. أين هو الفكر الإسلامي المعاصر. دار الساقي. بيروت ـ ١٩٩٢ ـ ص ٤٦.

جاءت لتبين للبشر بصورة واقعية بأن ما كان سابقاً يدخل في إطار ما يسمونه بالعجائب والأسرار والصدف الكبرى في الطبيعة أصبحت تبدو بأنها تتكون من عناصر قابلة للتحليل والتركيب بواسطة عقل ويد الإنسان. ومع تطور مسيرة العقلنة الكونية أضحت العلوم الإنسانية تحتل مكانتها الطبيعية في تأويل الظواهر الحياتية المتنوعة وكل علم انطلق من مفاهيمه ومصطلحاته ومناهجه الدنيوية الملموسة. دخل التاريخ الحديث والمعاصر عصر التخصص وعلمنة الفكر والمؤسسة على حساب الدور الذي قامت به في عصور ما من حياة الإنسان وبالذات في عصر الإيمان، المؤسسة الدينية. مع العصر الجديد بدأ التمايز ظاهراً بين أنواع الوعي الإنسانية حيال الظواهر المتنوعة والمتعددة المحيطة به. وترك إنعكاسه هذا على كل الميادين المعرفية بما في ذلك المعرفة الدينية. وحتى اللاهوت العاصر بدأ يرتدي في تقنيات تعامله مع مادة أبحاثه حلة علمية جديدة. وبدأ في الكثير من تأويلاته الفلسفية والبسيكولوجية المعاصرة يبدو أكثر إقتراباً لذهنية المؤمن المتعلم من بعض النصوص الكلاسيكية المقدسة نفسها.

في غمرة تطور العلوم المعاصرة نشأت علوم خاصة تؤوّل المعرفة الدينية مثل أنتروبولوجية الأديان وتاريخها وفلسفتها وسوسيولوجيتها. فسوسيولوجيا الأديان، جاءت لتدرس بعين منفتحة معاصرة العلاقة المتبادلة بين الدين والمجتمع. تلك الدراسة التي تتطلب من المنهجية العلمية تبيان التأثير العميق للدين على المجتمع وشخصيته الثقافية. كما إنها تقوم بالمقابل على دراسة تأثير المجتمع وثقافته على بنيان الوعي الديني ووظائفه في

الحياة. وتسعى السوسيولوجيا الدينية إلى دراسة موقف الدين من تكوين المخيلة الإجتماعية والذاكرة التاريخية لكن من الطائفة والعائلة والقبيلة والشعب والأمة. لا تنفي سوسيولوجيا الأديان، الدين، من ساحة الوعي والسلوك إنها تؤكد على تبيان أهمية الرؤية الشمولية للدين حول الكون والحياة والمرتكزة على نظام من الرموز الهادف إلى توجيه الإنسان نحو الحقائق العليا. كما تسعى إلى أن تقترب من دراسة الوعي الديني المرتكز على منظومة متماسكة من اليقينيات والممارسات ذات العلاقة بالمقدس والمحرم. انطلاقاً من هذه الرؤية السوسيولوجية فإن هذا البحث يشمل خطاب المؤسسة الدينية وممارستها بشكل عام سواء أكانت كنيسة أم مسجداً أم معبداً. ومن جانب آخر فإن سوسيولوجيا الأديان أيضاً تقوم بتحليل شخصية الإنسان المؤمن من خلال تقسيمها منهجياً إلى أربع ركائز: أ ـ العقيدة. ب ـ الليتورجيات أو الطقوسيات الممارسة. ج ـ المعرفة الدينية. د ـ التجربة وآثارها. في هذا السياق فإن التأويل العلمي ينصب على دراسة نظرة المتدين إلى الحياة والموت والكون والمحيط. والتعرف إلى نظام الطقوس والممارسات اليومية المرتكزة على إتباع تقاليد معينة يومية وفي المناسبات من توظيف الجسم والروح للقيام بواجبات الصلاة. وتتطلب أيضاً دراسة الحالة النفسية للحظة الخشوع الوجداني أثناء عمليات التواصل برموز الوعي الإيماني ومعانيه. ويستتبع الأمر منطقياً دراسة المعاني والدلالات والرموز التي تتميز بها المعرفة الدينية والتي يتم اكتسابها بالتربية أو بواسطة التعليم المدرسي، بهدف إدراك كنه تلك المعرفة لأساسيات الدين.. استناداً إلى هذه

الركائز الثلاث تأتي أخيراً الحصيلة أو النتيجة التي على أساسها يمكن تحديد نمط السلوك المتبع بالنسبة إلى الشخص المؤمن ومدى تأثيرها على ذاته ومحيطه.

بهذا المعنى فإنه في حال إدخال التأويل العلمي لهذا الجانب الكبير الذي يشغل الكثير من حيثيات وعينا اليومي ـ الزمني والذي يحدد الكثير من معالم سلوكياتنا، تكون له فوائده الجمة على مستوى فهم الظاهرة الدينية بشكل عام على حقيقتها، على إدراك الأسباب التاريخية والنفسية لِتَكَوّنْ هذه الطائفة أو الملة، ولتبيان الأسباب العميقة وراء النزاعات والحروب والدوغمائيات المتصلبة ولتبيان الجهة المسؤولة عن تسيس الدين وتوظيفه لمآربها.

إذن عندما تتكامل المعارف العلمية واللاهوتية تتكون مثل وقيم عليا تجعل النفس الإنسانية منشدة إلى رسالة الدين الحقيقية. وفي هذه الحالة تتمنهج الرؤية البشرية لمسائل الدين والدنيا. حيث يخلق هذا النوع من الرؤية للدين لأن يُحدث الدين نفسه توازناً في شخصية الإنسان من خلال تقديم المؤاساة والمصالحة مع الذات في وجه موجات الخيبة والإحباط والحيرة الكبرى. ويجعل من الدين غذاءً روحياً للإنسان يعطي لحياته معنى وجدانياً ينطوي على الاطمئنان النفسي الداخلي وعلى مساعدته على عدم القنوط والاستسلام أمام تقلبات الحياة البشرية وتحولاتها الدراماتيكية. فعلى حد قول العلامة مالينوفسكي: «إن الدين يظهر بشكل جلي في أوقات الأزمات الكبرى التي تتميز بشدة الانفعالات كما هي الحال في حالة الوفاة. وبذلك يرى بأن الدين وسيلة يلجأ إليها الإنسان لكي يخرج من مثل هذه الأزمات حين تفشل كل الطرق

الأخرى»[1].

ومهما استحدث علم الأخلاق المعاصر والعلوم السلوكية من وصفات أخلاقية، وهي على أهميتها، يبقى الدين يشكل مادة من المواد الأساسية لخلق رادع أخلاقي داخل النفس الإنسانية من أجل عدم ارتكاب آفات تدخل ضمن ما تسميه الكتب الدينية بـ «الشر». فكلما ارتقى الوعي السوسيولوجي والفلسفي واللاهوتي بشؤون الدين كلما بدا وهج الدين أكثر نقاوة وسمواً وأخلاقية في النفوس. وهكذا فإن الموقف العلمي من الدين يفتح المجال رحباً أمام العقل والروح الإنسانية للتعرف بشكل أرقى على شؤون المعارف الدينية والدنيوية. ويساهم من جانب آخر في كسر الكثير من الحواجز النفسية والثقافية بين أبناء الطوائف المتنوعة لكونه يتوقف عند الجوهر الجامع في رسالة الدين. وفي هذا السياق لا يتوجب على رجل الدين الواعي أن يلوم العلماني العارف عندما يرى الكثير من الطقوس والعادات والمزيد من التمسك الصارم بحرفية النصوص وعدم استخدام الذهن للتعرف الصادق على الوعي الديني عند الآخر، يرى في هذا كله، نوعاً من «الشعبوية الدينية» الضيقة الأفق. وفيها الكثير من التمسك الأعمى بالطقوس على حساب الجوهر. وهنا يحضرني قول فيه الكثير من الحكمة، لأحد كبار مفكرينا اللاهوتيين في الشرق وهو المطران جورج خضر. مفاده «بأنه في شرقنا لا يوجد وعي ديني بالمعنى المتسامي والعميق لهذه الكلمة، بل يوجد وعي طائفي لا بل

---

(١) Malinowsky, the Dynamics of Culture. Change, an inquiry intorace relaion in Africa. ed. Phillips M. Kaberry. New Haven. 1945. PP.34.

طوائفي». وكلامه فيه الكثير من الحقيقة وبالذات عندما يرجع الواحد منا إلى مرجعيات كل طائفة وإلى العقول التقليدية التي تحركها. فالإيمان الحق يكمن كما يشير والترستيس «في أعماق كل قلب بشري ويدخل في صميم ماهية الإنسان مثله في ذلك مثل العقل سواء بسواء»[1].

كما أن المؤمن هو ذاك القلب والعقل الذي يعترف بالاستقلالية الذاتية لنظام العالم. ويستطيع أن ينطوي شخصياً وبرمته في تجدد الإله الآتي إليه عبر دينه مفعماً وجوده سلاماً وغبطة وعمقاً. ولا تأتيه هذه الحالة إلا عبر علاقته الصافية والمتسامية بالإله العلي. وفي هذا السياق فإن باستطاعة الوعي المعقلن الذي يأتي جانب منه من المعارف العلمية لسوسيولوجيا الأديان ليقوم بتحرير المتدين من ضغوطات الوقائع البشرية وإشكالاتها المعقدة والمتعددة وإعادته إلى ماهيته الأساسية بحيث يصبح الدين بالتالي من الخصوصيات المقدسة لأعماق كل فرد.

مخاطر الأدلجة والتسييس

إذن إن أحد أبرز المخاطر التي تطال جوهر الدين هو إدخاله القسري في دياجير اللاوعي «الشعبوي» من جهة وجعله من جهة أخرى يحل أحياناً مكان الوظيفة الأساسية الملقاة على عاتق السياسة. والتي هي بدورها حقل يأخذ من الخلافات الدائمة والمتواجدة بين الجماعات المتصارعة المادة الأساسية لنشاطها.

---

(١) راجع والترستيس. الزمان والأزل. ترجمة: زكريا إبراهيم. المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر. بيروت ١٩٦٧. ص ٤٠.

إن رسالة الخطاب الديني ووظائفه تتحدد فاعليتها الإيجابية في الحياة الإنسانية وذلك في المنحى الذي يدركه صاحب الخطاب من حدود لتدخل الدين في المجتمع والسياسة وما يفرزه العقل العلمي من اجتهادات لتحسين متطلبات الإنسان المادية والثقافية. والخلل الأكبر الذي يحدث هو هيمنة السياسي على الديني والذي يظهر في أربعة مخاطر:

الأول ترويض الإنسان وكبح روح المقاومة لديه ضد الظلم الاجتماعي والنفسي والاقتصادي من خلال الترويج لنزعة استلابية حيال الأمر الواقع والإستسلام لروح اتكالية مستندة إلى تأويل لا عقلاني لشؤون الدين والدنيا والآخرة.

الثاني: تواطؤ السياسي والديني اللذان تجمعهما المنفعة البراغماتية. في هذا السياق يلجأ السياسي الحاكم الجائر إلى رجل الدين ليدافع عنه أمام محكمة الله. في حيث يلجأ ممثل الخطاب الإيمائي المسيس للدين إلى السياسي ليدافع عنه في الشؤون الحياتية الزمنية.

الثالث: هو الذي يتأتى من أنصار النزعة التوتاليتارية في الخطاب الإيماني الديني هؤلاء الذين يحاولون بواسطته الهيمنة على كل أنواع الوعي والمعارف باسم كليانية الرسالة الدينية.

والرابع: يكمن في ما ينتج عن الدوغمائيات المتصلبة لدى دعاة الخطاب الطائفي هذا الذي يسبب في نصب الحواجز العالية والشائكة جداً بين المؤمنين من الديانات المتنوعة وتكون الحصيلة إنتماء نرجسي للطائفة على حساب الانتماء إلى الوطن والأمة.

مثل هذه المخاطر هي حاضرة في وعي وسلوكية كل الشعوب إلا أن حضورها أقوى في مجتمعاتنا التي برزت فيها الحركات الأصولية الإسلامية والمسيحية واليهودية، وهي التي أنتجت «متذهنين» قاموا بترويج الأدبيات المشحونة بالقيم الشعائرية الفئوية وبالروح الانفعالية التي تستهدف التجيش الإيديولوجي لعناصرها، وأسرها ضمن مقولات تغلفها بالقداسة. وهي في جوهرها سياسية بحته موظفة لخدمة أهداف دنيوية واضحة. فالخطاب الديني المؤدلج والمسيس الرسمي منه وغير الرسمي يعود إلى النمط القروسطي، الذي شهد نوعاً من التمازج بين الروحي والزمني آنذاك وله في حقيقته التاريخية ما يبرره. فعلى حد قول أركون أن ذلك عائد إلى أن تاريخ الخلافة مندرج زمانياً في مناخ عقلي قروسطي. حيث لم تكن الأطر الزمانية ـ المكانية للتصور والفهم الإدراك بقادرة على التمييز بينهما»[١] كما إن الشيء الخطير في سلوكيات الجماعات الدينية المسيسة هي إضفائها على مجمل ممارساتها اللاديموقراطية نوعاً من الشرعية التبريرية معطية لنفسها حق الإدعاء بحمل راية النص المقدس وهي بهذا تدرك جيداً بأن رسالتها هذه في مجتمعات كمجتمعاتنا تترك صداها القوي على نفوس الجمهور العريض. فهم يعلمون جيداً بأن خيال ووعي هذا الجمهور منسحر ومنبهر بقدسيات مجتمعات الكتاب.

---

(١) محمد أركون. تارخية الفكر العربي الإسلامي. معهد الإنماء القومي. بيروت ١٩٨٦. ص ٢٨٥.

التداخل المصطنع

من يقرأ الأدبيات الدينية العربية الكلاسيكية والمعاصرة، ومن يتتبع طروحات وممارسات ممثلي السلطتين السياسية والدينية في مجتمعاتنا، يرى بأن هناك خلطاً لا مثيل له بين الديني والسياسي ونظرات مغلوطة من أساسها لشؤون الدين والعلم والدنيا عامة. فعلى سبيل المثال لا الحصر أن مؤولي الخطاب القرآني ينظرون إلى العلم الصالح والعلم الطالح، انطلاقاً من حضور الدين فيه أو غيابه. فالدين بحسب رأي هؤلاء يدخل ليوجه كل المعارف علمية كانت أم عامة. كما إن كلمة علم وعلماء ما زالت عند البعض ترتبط بفئة من الفقهاء وشارحي النصوص الدينية. وهنا يبرز تداخلاً مصطنعاً بين المسألتين لا علاقة للدين فيه كجانب انطولوجي. فبدل أن توضع هذه الحقول المعرفية ضمن التأويل الإبيستمولوجي الذي يدخل منطقياً في إطار تخصصه، يأتي هؤلاء الشراح ليقحموها في مجالات ليست من المجالات الخاصة بها. ومن هنا تأتي المحاولات على اختلاف وتنوع طروحاتها، والتي تضفي صفة دينية على كل شؤون الحياة بمعارفها وعلوم وإدارة المجتمع، لتقدم صورة توتاليتارية عن كل هذا ولتقدم صورة ليست خطرة على المستوى النظري وحسب، بل أن مخاطرها تبدو جسيمة حيث يحاول تطبيقها البعض على المجتمع. فها هو السيد قطب يقول: «الإسلام في صورته النهائية يسعى ليكون دين البشرية كلها. ولتكون شريعته هي شريعة الناس جميعاً ولتهيمن على كل من كان قبلها وتكون هي المرجع النهائي.. ولتقيم منهج الحياة البشرية

حتى يرث الله الأرض ومن عليها»[١]. هذا الرأي يضع نقطة النهاية على كل شيء، لا يعترف إلا بدينه. ويؤسس لنظرة لا بل حكم توتاليتاري مرتكز على العقيدة الدينية. ويعطي لله سبحانه تعالى صفة الإله الأوحد لدين من الأديان، ويقحمه صفات الإلوهة المتسامية والكونية في الشؤون الدنيوية لكوكب من الكواكب. وعلى المستوى المعرفي يبعد كل المعارف الدينية وكل المناهج ويعطي لدين من الأديان الرأي الحاسم والنهائي لتسيير شؤون القانون والمجتمع عامة. ولا تكمن الخطورة هنا وحسب، بل أن محرمات تفرض من فاعليات مؤثرة، وعلى امتداد خارطة كل الديانات الشرقية تقريباً، لوضع الأديان خارج التاريخ والنظرة العلمية، فالتأويل الفلسفي والعلمي للخطاب الديني الحاضر محرم. وأي محاولة لفتح أقسام خاصة لدراسة سوسيولوجيا الأديان وتاريخها وأنتروبولوجيتها وبسيكولوجيتها وفلسفتها تلقى المعارضة من هؤلاء. لا بل إن محاولة محسوسة تبذل وبقوة من أجل تغيب ليس هذا العلم أو ذاك من هذا الحقل المعرفي الهام لا بل تغييب العلوم الإنسانية كافة. ومحاولة إضفاء صفة دينية على المعرفة وتطلع علينا السنوات الأخيرة بمفاهيم جديدة مثل أسلمة المعرفة أو مسحنتها أو تهويدها. ومروجي مثل هذه المفاهيم يعتقدون وهم خاطئين بذلك، بأن التفكير السوسيولوجي أو العلمي عامة في الدين يسعى إلى إلغاء النزعة الدينية من الحياة، ومن لا يوافقني الرأي هناك آلاف الكتب العلمية التي صدرت عن كبار

---

(١) سيد قطب في ظلال القرآن. القاهرة، دار الشروق. ١٩٨٢ ـ الجزء السادس، ص ٩٠١.

علماء في الغرب والشرق وهم مؤمنون بالعمق[1]. هذا مع العلم بأن العقل العلمي وتحديداً الغربي منه باشر ومنذ القرن السادس عشر في إدخال الدين كموضوعة من موضوعات الفكر. وحاول أن يضع أسساً منهجية علمية تطرح مبدأ التخصص والسببية والرؤية التزامنية والتطورية التاريخية كمدخل موضوعي لتناول كل حقل من حقول المعارف. غير أنه وعلى الرغم من إن هذه التجربة أحدثت قطيعة معرفية كبرى مع الخطاب المعرفي اللاهوتي التقليدي، فإن محاولات تُبذل في لحظات أزمات العلم وتضاؤل وهج الرؤيا العقلانية لإدخال الدين في تنافس جديد حول الميادين المتعلقة بمكان الإنسان والعلم وموقعهما، وذلك عبر الإظهار بأن الحل الديني هو الأنسب، بيد أن هذه المحاولات تدرك جيداً بأن إعادة دور الكنيسة الكاثوليكية أو غيرها وإعادة الفكر السكولاتي القروسطي أمر مستحيل. فحكمة الغرب تجهد لإرساء قواعد جديدة لعلاقة توازنية إنسجامية بين قيم العقلنة وقيم الأخلاق الدينية.

إن المنظومة الفكرية للخطاب الديني لا توقع نفسها أحياناً في إشكاليات، إن أدركت جيداً الفضاء الذي تعمل فيه. فيتوجب أن يدرك الإنسان العاقل بأن الخطاب الدنيوي المعلمن يستقي مرجعيته الأساسية من منطقة العقل العلمي في الذهن الإنساني. في

(١) يمكن الرجوع إلى واحدة من الدراسات الشديدة الأهمية في طروحاتها والتي قام لها كبار علماء الانتربولوجيا والفيزياء والرياضيات والبيولوجيا وغيرها والتي صدرت تحت العنوان التالي:

Le savant et la foi. Des Scientifiques s'expriment. Introductien de fean Delumeau. Flammarion. Paris. 1989.

حين نرى أصحاب النزعة الشمولية في الخطاب الديني يجهدون لتهميش هذه المنطقة ولإعلاء قيمة القلب والوجدانيات والخيال. وفي بعض الأحيان يختل التوازن بين العلمي والديني وتبرز محاولات لأن يحل طرف مكان الآخر. فهذا ما حدث في علاقة الكنيسة مع العلم في القرون الوسطى. وهذا ما جرى في محاولة الفكر الوضعي العلموي والماركسي في محاولة طرد الدين من الحياة. وهذا ما يحدث عندنا، وإن اختلفت الظروف الزمكانية، في شأن علاقة الأصولية بالحداثة العقلية وعلمنة المؤسسات والفكر معاً. وما بروز المشاكل والصراعات والاضطرابات الفكرية والحياتية إلا نتيجة لضرورة التوازن الحكيم الذي يتوجب أن يتجذر بين الديني، والسياسي والدنيوي عامة.

التداخل الطبيعي.

بصرف النظر عن الاجتهادات الكثيرة التي تعطي الأولوية للوحي ولغيره. ورغم محاولة العلمويين ليحلوا محل الدينين أو العكس من ذلك. فإن علاقة تأثير وتأثر واضحة جلياً منذ بدء التفكير بالدين في العصور الغابرة بين الديني والدنيوي. وليس من الموضوعية بمكان التقليل من حجم تأثر كل منهما على الآخر. فلا يمكن في الحقيقة فهم أي تحول في الوعي الديني دون فهم التحولات التي تجري في الوعي السوسيولوجي، كما إن الوعي الديني لا ينظر إليه بالمطلق محلقاً خارج الزمن والمجتمع. فلكي ندرك جانباً من أبعاده لا بد من وضعه ضمن الظروف والتحولات التي يعيشها هذا المجتمع أو ذاك.

فمن يتتبع تاريخ الفكر الديني لا يمكن أن يفهم التغيرات والتحولات التي طرأت عليه من دون أن يربطها بالتغيرات التي تطرأ على بنيان المجتمعات المادية والثقافية. فهناك علاقة تفاعل وتجاذب وتنافر دائمة بين ما يحدث من تساؤلات وتغيرات بين الوعي بالدين والوعي بالمجتمع والسياسة والفلسفة وغيرها.

فالوعي الديني الذي يعيش منعزلاً ضمن طائفة واحدة وفي ظل نظام اجتماعي معين يختلف عما هو في حالة وجوده مع طوائف أو أديان أخرى. أو عبر تعايشه مع شعوب وأمم أخرى، من هنا فإنَ ظاهرة التناغم أو التباعد بين المؤمن وأخيه المؤمن بدين آخر، يتوجب ألا ينحصر تحليلها ضمن المرجعية الدينية نفسها التي تحوي النصوص والتأويلات والطقوس والممارسات الخاصة بها. بل إن الأمر يتعدى هذا، ليصل إلى تحليل ما يطرحه خطاب السلطة السياسية والاجتماعية والثقافية من نظريات وحلول عملية. فهذا التداخل طبيعي جداً. لكل عمل ديني بعد دنيوي. كما أن لكل عمل دنيوي بعده الديني.

نقاط التمايز

بعد أن حللنا إشكاليات التداخل المصطنع والطبيعي بين الديني والدنيوي فإنه من الواجب علينا عدم نسيان نقاط التمايز بين هذا المجال أو ذاك. حيث أن لكل مجال حقه في كشف رموزه وتصوراته ومفرداته. كما إن للدين حقاً ودوراً إيجابيين في فتح مجالات روحية وأخلاقية أمام الشخصية الإنسانية، فإن للوعي المعقلن والمعلمن حقه في التعبير عن آرائه وتجسيدها. فالعلم

المهتم بالشأن الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي تكمن كفايته بأنه يأخذ من النسق الدنيوي الموضوع الأساسي له. وتالياً فهو مهيأ لفهم المحيط والتأثير فيه.

هنا يتوجب الفصل المنهجي بين الوعي الإيمائي المتدين، الوعي العلمي حتى لا يحدث التشابك المصطنع والقهري. وحتى لا يخضع الإيمان لتلويثات الواقع وتعقيداته. وحتى لا يحدث من جانب آخر قتل روح الاجتهاد وتجميد العقل الإنساني ضمن طروحات دوغمائية متكررة ويقينية جامدة. فبدل أن يحدث نوع من التحدي والصراع بين الوعي المعلمن والوعي الإيماني يحدث نوع من التخصص لا بل التوازن. يقوم على أساس تحرر الدين من الدخول في تعقيدات ومعارج التجربة الإنسانية في عملية انتاج القيم المادية والثقافية ويجعله منطلقاً حراً في إغناء الروح والبعد اللانهائي للمقدس في الحياة. ومن هنا فإن الوعي بتمايز هذين الحقلين هو ضروري لإجراء فصل منهجي وضروري بينهما لكي لا يهيمن الواحد منهما على الآخر. ولكي يتفرغ كل منهما لتطوير معجمه واجتهاداته من أجل إغناء متواصل لقواه الداخلية. فينبغي أن يتم التحديد، في البداية، لماهية كل وعي ومرجعياته ووظيفته المعرفية والحياتية. ولعل اللغط الأكثر انفضاحاً الذي يجري في بلادنا هو عدم التميز عند الكثيرين من الساسة ورجالات الدين بين الخطاب السياسي والخطاب الديني. فالسياسي كما نفهمه هو الذات الإنسانية العارفة الذي يأخذ من الواقع بكل تعقيداته وصراعاته وآماله وإحباطاته مادة للتفكير والعمل. فالسياسة وجدت لتكون أصلاً صراعاً من أجل القوة والسيطرة. والقوة تكون باهرة

ومتجددة إذا ما حرص السياسي المعقلن على إدخال العلم والمنهج في توجيه المآرب وحتى القيم للجماعة التي ينتمي إليها محاولاً بذلك من جهة أخرى الحفاظ على الظواهر المسيطر عليها وساعياً لترويض الظواهر الأخرى الخارجة عن سيطرته. يسعى لتحديد لا بل توجيه الحياة السياسية لمجتمعه مع إدراكه الجيد بنقاط قوتها وضعفها. وفي هذا السياق يستدعي الأمر في بلده استنفاراً جماعياً للعقل العلمي لأن يركز تحليله وإعادة تركيبه على كل الشؤون الدنيوية للإنسان. وللسياسة كما هو معلوم تعقيداتها. وكوارثها الأخلاقية التي لا حصر لها. فهي، وأي كان نوعها، لن تنتصر ما لم تساندها القوة. لذا فإن السياسة بهذا المعنى هي صراع من أجل القوة، صراع من أجل السيطرة على الظواهر والوقائع. بكلمة إن خطابها هو خطاب القوة والسلطة. ومن هنا نفهم انغماسها العميق في تفاصيل وتلويثات الواقع البشري ولا أخلاقياته. بينما الخطاب الديني هو الذي يقوم حامله الفكري، وعلى مستوى الوعي الإنساني، بدور مهم في إحداث تحولات على مستوى تصوراته. ورموزه وعلاقته الروحية بالكون والحياة. فمادته، وكم هي مهمة، عالم الوجدانيات ومشاعر الناس المغلفة بطبقات من القداسة والجلالة. فهو الجانب الروحي والأخلاقي في الحياة والنفس الإنسانية. ويتوجب عليه وحفاظاً على نقاوة وبراءة وسمو هذا الجانب ألا يدخل في تفاصيل اللعبة السياسية. فعلى حد قول الجابري إن «الدين يمثل ما هو مطلق وثابت. بينما السياسة تمثل ما هو نسبي متغير. السياسة تحركها المصالح وتسعى إلى كسب المصالح. أما الدين فيجب أن ينزه عن ذلك إلاّ فقد روحه. فهو

يوحد ولا يفرق بينما السياسة تقوم حيث يوجد الاختلاف»[١].

على المستوى النظري فإن خطاب السياسي ومعجم ألفاظه ومفرادته تتمايز أيضاً عن معجم ألفاظ الفكر الديني. فالسياسي يغلب على تكوين عقله مفاهيم مثل الدولة والسلطة، القوة والسيادة، الحرية والعدالة، الحق والقانون، الثورة والمحافظة، الديموقراطية والتوتاليتارية، الليبرالية والاشتراكية وإلى غيرها من الألفاظ والمفاهيم الكثيرة التي تدخل في قاموس السياسة. بينما يغلب على تكوين العقل الديني مفاهيم وألفاظ مثل الله والملائكة، القديسيين والشياطين، الروح والنفس، السرمدي والفاني، المقدس والمدنس، الخطيئة والغفران، الجنة وجهنم، الموت والحياة وغيرها من المفاهيم والمصطلحات الكثيرة التي تحتل قارة التفكير الروحي والديني للإنسان. إذن إن هذان المجالان متمايزان على العديد من المستويات العملية والنظرية بيد إنه ورغم هذا التمايز الواضح والضروري وجوده في كل منهما فإنهما لا يستقلان تماماً عن بعضهما. فكلاهما على علاقة وطيدة القرب أو البعد بشؤون الدنيا.

نقاط الإنسجام

فالموقف الديني والموقف الدنيوي مترابطان. يضعهما الإنسان على المستوى النظري الفكري وعلى المستوى العملي فهما لم ينفصلا انفصالاً تماماً في أي مجتمع أو تاريخ.

---

(١) الجابري محمد. نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. بيروت ١٩٩٢. ص ١١٤.

فالموقف الديني كما تؤكد الأبحاث العلمية المعاصرة يفرض النظر العمودي إلى العالم والأشياء والتاريخ والوضع البشري. أما الموقف الدنيوي فيعرض النظر الأفقي الواقعي التجريبي. فرجل الدين لا يخلو أبداً من احترام الواقع والتقيد به. وإن بدرجات متفاوتة حسب وعي وممارسة كل شخص. والدنيوي لا يخلو من توق إلى مثل أعلى واستلهام روحي. وإن اشتدت المنافسة بين الموقفين في هذه المرحلة من تطور هذا المجتمع أو ذاك. فإن الموقفين تحولاً من حقيقتهما النفسية والعقلية إلى وظيفة جدلية سياسية خلقت حالة حضارية جديدة في المجتمعات الغربية. هذه الحضارة التي أعطت الأولوية للتقدم العلمي واستقلال العقل البشري. بيد إن هذا النجاح العملي في إنشاء حضارة مادية معلمنة، لم يعنِ أبداً إبطال الاستلهام الديني والبعد الماورائي. بل إن المرحلة الدنيوية فتحت آفاقاً جديدة لاستمرار توغل البحث عن ماهية الحقيقة والعالم والإنسان والحضارة وفي هذا كثيراً ما تستعين بحكمة رجالات اللاهوت والدين الكبار.

فالإنسان في المنظار العلماني ـ الروحاني المنشود يهدف إلى خلق توازن وانسجام أفضل وأنقى وأعمق بينه وبين الله. وهكذا فإنه، في هذا المنظار والتوجه، لا يبقى نفسه في إطار بعده المادي والتاريخي فقط، بل ينظر إلى حاجته الماسة إلى الإشباع الروحي ورغبته الداخلية لأن يتجاوز شرطه العرضي الأرضي الفاني لمعانقة المطلق المتسامي.

وأخيراً فنحن لسنا في حاجة إلى علمانوية متطرفة واختزالية

كما شهدها الغرب في العديد من لحظات صراعه مع الكنيسة. ولكن هذا لا يعني بأننا لسنا في حاجة إلى علمنة كما يظن البعض وهم كثيرون في شرقنا ـ فنحن على العكس من ذلك بحاجة ماسة جداً إلى علمنة تفكيرنا أولاً ومؤسساتنا ثانياً. فالعلمنة مكسب تاريخي جبار لكل البشر وهي سلاح قوي الفعالية وبالذات لأولئك الذين يكافحون من أجل تحررهم الحقيقي من الجهل والتخلف.

الباب الثاني

الخطاب الدوغمائي
ورفض الآخر

ـ دوغما الأنا ـ

في حياتنا الفكرية العربية المعاصرة هناك عودة مكثّفة إلى الكلام الذي يضفي الصنميّة الإيمانيّة المطلقة لخطاب الطائفة أو الحزب أو الزعيم. وهناك فعاليات فكروية مؤثّرة تحاول أن تضفي القدسية على خطابها السياسي، فتعمد على ترسيخ الجدران العازلة والعالية بين أبناء «الوطن» أو «الأمة» الواحدة الذين خلقوا بحكم الصدفة والوراثة منتمين إلى طوائف وأقاليم وإثنيات متنوعة. أمام هذه الحالة التي تضغط بتأثيرها على عقول الكثيرين ونفوسهم، تدعو الحاجة على مستوى الخطاب التنويري إلى أشكال متنوعة وغنية من التفكير الجماعي العلمي الذي يضفي على كل حقل من حقول المعرفة مزيداً من المسؤولية الخاصة والتنسيق، مزيداً من الرؤية العقلانية ـ العلمية المنفتحة على كل الثقافات والعقول والديانات. وهذا المنحى لا يتطابق مع الخطاب الأُحادي الجانب الدوغمائي الذي يزعم لنفسه الرأي «الأحق» و«الأصح» ويسعى إلى فرض هيمنته على أشكال الوعي الأخرى ويقحم نفسه في مجالات هي في الأصل ليست من دائرة نشاطه وتخصصه.

هذه المقالة التي تأخذ من اليقينيات المتصلبة التي أفرزتها التجربة اللبنانية مادة للبحث، تظنّ بأن لها في معظم الأقطار العربية الحضور نفسه وإن اختلفت المواقع والخصائص في بعض الأحيان. فهي تضع أمامها مهمة دراسة بعض العوائق الإبستمولوجية التي حالت وتحول دون الحضور العقلاني ـ العلمي الديموقراطي في الذهنية اللبنانية والعربية عامة. وتسعى إلى تسليط

الأضواء على بعض جوانب المجال الثقافي والمفهومي الذي تغذت منه الذهنيات الطائفية والحزبية المتنوعة وأنتجت من خلاله خطابها الفكري والسياسي الذي أوصل معظمها إلى الحائط المسدود.

لنأخذ بعض العينات النظرية التي أنتجتها دوغمائيات فكروية وشعبوية وطائفوية والتي تفاوتت في حدّتها وتنوعت في مراجعها الدينية وغير الدينية. فعوض ترسيخ مقولات الوطن والأمة، الديموقراطية والعلمنة، العقلانية وأنسنة الثقافة، غزت العقول والنفوس لفترة طويلة مقولات الطائفة. مثل لبنان «المسيحي» ولبنان «المسلم». إستحالة التعايش. تعددية حضارية غير مؤسسة على ركائز حضارية فعلية عصرية معقلنة. التحصن الشديد بجدران الطائفة. التمسك بالوعي التقليدي وبطقوسيات كل جماعة من الجماعات المذهبية. الأمر الذي أدّى إلى أن تكدس في وعي كل جماعة «دوغما» ثابتة عن نفسها وعن الآخر. وهذه «الدوغما» أدت إلى أن تستبعد كلّ منها الأخرى ليس من مجال الفعل والقول وحسب، بل عملت جاهدة كيما تستبعدها من الحياة عامة. فكثيراً ما كان ينتقل الدوغمائي من عنف الكلمة إلى عنف الفعل. وما زالت تظهر في كل حادثة لها طابع صدامي أو مصلحي. فوجودها قوي في عالم المخيال الإجتماعي وعالم اللاوعي لناسها. فبصرف النظر عن بعض المظاهر التي تدعو صادقة إلى التسامح والتفاعل والتحاور الديموقراطي، فإن معظم الجماعات ما زالت متقوقعة على نفسها متسحلة بـ«إسمنت الارثوذكسيات» المتصلبة عن نفسها والآخر. فحتى ميشال شيحا المعروف بفكره الليبرالي الاقتصادي المنفتح والذي كان له المساهمة الكبرى في محاولة إقتراب لبنان

من عتبة الحداثة ساهم في تأسيس الوعي غير العلماني حول المجموعات البشرية القائمة في المجتمع اللبناني والعربي. فمفهوم الحضارة لديه اقترن بمفهوم الطائفة حيث يقول: «إن الطائفة بمعناها العريض للكلمة، ما هي إلا شكل من أشكال الحضارة. وبالتحديد نعني بذلك الحضارة المسيحية وحضارة الإسلام»[1]. غير أن كتابات الأديب اللبناني فؤاد إفرام البستاني عبّرت بوضوح أشدّ عن الطابع الفئوي والذي هو دوغمائي في حقيقته. فهو لم يعترف بالحضور الفعال للجماعات الأخرى في صنع لبنان. بل يعتبر أن «لبنان والمارونية توأمان». وأن «المسيحيين يمثلون الحضارة الغربية في حين يمثل المسلمون الحضارة العربية»[2].

تُشابه طروحات البستاني الأفكار التي أوردها الباحث الأنثروبولوجي الأب سليم عبو الذي قدم إلى القارىء اللبناني والعربي والفرنكفوني عدّة أبحاث قيّمة في سوسيولوجيا الثقافة بلا شك، إلا أنه عوض أن يُخضع الظاهرة الدينية للتأويل العلمي، يضفي على التأويل الأنثروبولوجي طابعاً دينياً. فعنده كما عند شيحا والبستاني «مفهومان للحضارة واحد مسيحي يجد تعبيره في الحضارة الغربية والآخر مسلم يجد تعبيره في الحضارة العربية»[3].

في موقع آخر يمضي بعض المفكرين اللبنانيين في إلباس أفكارهم الدوغمائية ثوباً فلسفياً. فعلى الرغم من الجهد الكبير الذي قام به كمال يوسف الحاج في إيصال اللغة الفلسفية إلى جمهور طلابه وقرائه، وبرغم تأثره بالفكر العقلاني الديكارتي، إلا

---

(١) ميشال شيحا: في السياسة الداخلية. مطبعة تريدون، بيروت، ١٩٦٤، ص ٣٠٣.

(٢) فؤاد إفرام البستاني: في مواقف لبنانية، بيروت: ١٩٨٢، ص: ١٢٥.

(٣) Abou Salim: **le bilinguisme arabe - français au liban. essai d'anthropologie.** paris, 1926, p..58.

أن عقلانيته حصرت نفسها في الميدان الإيماني الطائفي. فلبنان عنده مرادف لصورة الإيمان والطائفة. وفي المقابل، فإن الكثير من مؤلفاته تؤكد على تهميش علمنة الذهن والمجتمع. وجهد ليبيّن أن «لا قيمة لظواهر الطبيعية والمجتمع بمقدار ما تحدو بالوجدان من الالتحاق بما وراء الطبيعة والمجتمع. فالمنظور محكوم باللامنظور الذي يضع الغايات للإنسان»[1].

قد يطول استقاء نصوص لمفكرين ينتمون إلى كل الطوائف اللبنانية. بيد أننا نود الإشارة إلى أن الكثيرين من الفعاليات الفكرية الموزعة على كل الطوائف والأحزاب هم غير بعيدين عن تصورات الحاج والبستاني وغيرهم. في المقابل وعلى مستوى القيادات الحزبية ـ الميليشوية للطوائف التي حركت بنجاح الوعي اللاعقلاني وأثارت نفوس أتباعها، نرى الكلام هنا يأخذ طابعاً شعبوياً يبتعد عن الجانب الأكاديمي ـ البحثي الذي اتسمت به كتابات المفكرين الذين أتينا على ذكر بعضهم. فهنا نرى أدلجة مكثفة للكلام الديني واستنفاراً انفعالياً لكل ما تخزنه الذاكرة التاريخية من تطورات وعقد ورفض للأخر. فالكلام عندهم أكثر دوغمائية وتعصباً للنص الواحد وللفكر الواحد الأحد. فالبعض منهم يقفز فوق التاريخ والجغرافيا وكل المفاهيم المعاصرة. وفكرة لبنان ووجوده لم يستسغها أحد رموز الحركة الأصولية في لبنان. حيث إن هذا البلد كما يراه «بناه الاستعمار بالشكل الذي يحقق من خلاله البوابة والمدخل الفكري والثقافي في منطقة الشرق

---

(١) كمال يوسف الحاج: بين الجوهر والوجود، أو نحو فلسفة ملتزمة، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٧١، ص ١٢٠.

الأوسط»[1]، بينما نجد البعض يسعى إلى نفي عبثي للآخر من خلال رؤيته التي تقول بأن «لبنان وهذه المنطقة هي للإسلام والمسلمين، ويجب أن يحكمها الإسلام والمسلمون»[2].

هكذا يظهر جلياً أن الموروث القديم يسكن محتوى الوعي المتأخر عن العصر والحداثة. ويشكل عائقاً معرفيًّا أساسياً أمام هذا الوعي للدخول في حركة الفعل الحضاري لبناء المجتمع المدني الحديث. فخطورة مثل هذا النوع من الدوغمائيات تكمن في مقدرتها الخارقة في بعض الفترات على تحريك الدوافع النفسية ـ الانفعالية لناسها. وتوظف اللاوعي الجماعي الميثولوجي لأعضائها الذين يعيشون في أجواء من الأمية والجهل، من أجل أهداف دنيوية بحتة. وفي الحصيلة، فإن من يحفر في عمق وعي وممارسات المروّج، رمز الدوغما، والجمهور الشعبوي العريض، يلمس أن كليهما ينتميان إلى مرحلة واحدة، كلاهما متقاربان ذهنياً وسلوكياً، ينتميان حسب استنتاجات المفكر الإيراني المعروف داريوس شايغان إلى «مرحلة ما قبل الحداثة». لذا فإن مفرداتهم التي تصوغ وعيهم اليومي والسياسي ومجمل سلوكياتهم تستقي مصادرها من نصوص محدودة، وتأويلات مذهبية موجهة إلى تلك النصوص تظل تأسر ذهن المنتمين إليها، إلى تلك النصوص والتأويلات. حيث يستبعد على حد قول روجي كايوا عن اعتقاد صاحبها أية «روح نقدية، فيُعرض عن الخوض فيه ويضعُهُ خارج

---

(١) راجع «الحركات الاسلامية في لبنان». ملف الشراع، بيروت، ١٩٨٤، ص ١٥٤.
(٢) راجع السفير، ١٢/ ١٧/ ١٩٨٦.

العقل وما بعد العقل»[1].

برغم أن رياح الحداثة المعلمنة والتقنية أحدثت صدمات كبرى على مستوى الوعي والسلوك لدى الجماعات المذهبية والحزبية المتنوعة في لبنان وعلى مستوى العالم العربي ـ الإسلامي بأسره، إلا أنها خلقت مقاومات سلفية كبرى. دعمها نظام تربوي على مستوى الأسرة والمدرسة التقليدية أرتكز على نظام معرفي واحد. فمروّجو الخطب الدوغمائية الطائفية يسعون للوصول إلى مآرب دنيوية بهدف تشكيل المجتمعات بحسب ما يرون أنه رغبة النص الديني. أو على حد قول الباحث الفرنسي دومنيك كولا بأن المتعصب الدوغمائي «هو من أراد أن يدمر المجتمع المدني ليقيم مكانه هنا والآن، ملكوت الله»[2].

فجماعة الجهاد في مصر تعتبر بأن «إقامة الدولة الإسلامية هي فريضة على المسلم»[3]. ويدعم قول هذه المنظمة أحد دعاة الصحوة الإسلامية يوسف القرضاوي الذي يكرر دائماً «بأن سعي المسلم لإقامة دولة إسلامية ما هو إلا تنفيذ لأمر إلهي»[4]. وهنا يطرح السؤال التالي: هل الخطاب الدوغمائي الذي يأخذ من النصوص الدينية زاده المعرفي هو خطاب ديني؟ بالطبع لا، إنه خطاب بشري. له بُعْده الإيديولوجي أو الفكروي والسياسي. إنه

---

(١) Roger Caillois: **L'homme et le secré**, Callimard, paris, p.18.

(٢) راجع مجلة مواقف عدد ٦٥، ص ١٣٢.

(٣) راجع **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٧، ص ٦٩.

(٤) استقينا هذا القول من كتاب عادل ضاهر: **الأصول الفلسفية للعلمانية**، دار الساقي، لندن ـ بيروت، ١٩٩٣، ص ١١.

يوظف المقدس في ذهن المؤمنين لتنفيذ مشاريع دنيوية عينية. والذي يتتبع خطاباً كهذا يرى دنيويته ظاهرة بشكل جلي عندما نراه يدخل لعبة السياسة. فهو في هذه الحالة كثيراً ما يبتعد عن روحية النص الديني وعن مضمونه. وحيث نراه يأخذ من الفكرويات اليسارية مضمونها الثورجي والتنظيمي. كما أنه عندما نراه يقف ضد غرب الحداثة فإنه وبحسب شايغان «يتغربن ويتفرنج. وحين يريد روحنة العالم، إنما يتعلمن. وحين يريد إنكار التاريخ إنما ينزلق فيه كلياً»[1].

ـ إلغاء الآخر ـ

وهكذا فإن الذين ينظرون إلى الخطابات الأصولية الدوغمائية الشعبوية فإنهم يجتمعون على رفض الآخر سواء أكان ينتمي إلى دين آخر، أو إلى تجربة حضارية أخرى. فالشيء البارز عندهم هو التمسك المطلق بالنظرة الواحدة إلى العالم. فلا تنمية ولا فكر ولا قانون ولا دولة ولا رأي إلا ما يدخل ضمن منظومة خطابهم الدوغماني. ومن لديه أفكار أو اجتهادات أخرى حول النصوص الكلاسيكية والتجارب الماضية، يبقى خارج دائرة وعيهم، وأي جهد تحديثي فهو مرفوض ليس بسلاح الدوغمائية النظرية بل بالسلاح الفعلي الذي يصل إلى حد الاغتيالات والتصفيات الجسدية. فالخطاب الدوغمائي يفرض على معتنقيه الاستسلام الفكري المطلق للقراءة الحرفية للنص الأصلي. وأية محاولة لقراءة النصوص حسب المتغيرات والتطورات والمناهج

---

(١) Daryush Shaygan: **Qu'est - ce qu'une revolution réligieuse, éd, presses d'aujourd'hui. paris. 1982. p.8.**

المعاصرة تتّهم بالزندقة والتحريف. فعلى حدّ قول أحد كتاب مجلة «القاهرة» المصرية إنهم «يعملون على تجميد حركة الحياة والمجتمع والحضارة. إن لم يكن جرّها إلى الوراء. ذلك أن ثبات الواقع رهن لديهم بثبات قراءتهم للنصوص. فإذا تغيرت القراءة، وتجدّدت كان هذا إيذاناً بتغيّر الواقع وتجديده. لذا، فإن عداءهم لتجديد القراءات هو عداء للتجديد نفسه وتكريس للواقع السائد نفسه. إن لم يكن مضاعفه لجموده وتخلفه اجتماعياً وثقافياً وفكرياً بوجه خاص. وهكذا يرتفع سلاح التكفير في وجه التجديد لإخفاء حقيقة مسعاهم في التجهيل والتجميد»[١].

تلك الجماعات تدّعي لنفسها أنها الحامية لا بل المدافعة الوحيدة عن النصوص، الأمر الذي يجعل تفكيرها سجيناً للنص وعنيفاً مع من يتجرأ على قراءته على ضوء المناهج العلمية المعاصرة. فينخلق تزاوج بين حامل لواء قداسة النص وبين قمع من يدخل النص ضمن التأويل الحديث. ففي دراسة قيمة حول هذا الموضوع كتبها الباحث التونسي التيجاني القماطي تحت عنوان «المقدس والعنف» يلاحظ عن حق بأن المقدس الكاريزمي يمارس عنفه من ثباته، من ترسيخ المقولات وأنظمة التفكير وصيغ التعبير على أساس الصلاحية المطلقة. إنه يمارس عنفه عندما يصر على إعادة إنتاج مضامينه لا طبقاً للحظة التاريخية. وإنما عبر زمن تشكل نهائياً»[٢].

---

(١) راجع مجلة القاهرة، عدد ١٢٧، حزيران/ يونيو ١٩٩٣، ص ١١.

(٢) راجع الفكر العربي المعاصر عدد ٩٨ ـ ٩٩، بيروت، ـ ١٩٩٢، ص ٣٤.

إذن، إن صفة اليقينية المطلقة والرفض الصارم لرأي الآخر هما من المواقف التي يتشكل على أساسها الخطاب الدوغمائي المهيمن على الأذهان عبر «عقيدة» مجردة تتعالى على كل قوانين التاريخ والمجتمع. فمبدأ الالتزام الصارم بخطاب «العقيدة الدوغمائية» يؤدي إلى نوع من الاستسلام التام لها. فالعقيدة كما يشير إلى ذلك فوكو «تربط الأفراد بطراز معين ومحدد من التنصيص. تمنعهم من استخدام كل أنواع التنصيص أو التعبير الأخرى.. ولكنها تستخدم في طريق الرجعة أنماطاً معينة من التنصيص لكي تربط الأفكار والمنتمين إلى العقيدة نفسها في ما بينهم. وتميزهم بذلك عن كل الأفراد الآخرين. وهكذا تمارس العقيدة استعباداً مزدوجاً بدءاً من الذوات المتكلمة وانتهاء بالخطابات»[1].

وبحسب الاجتهاد الفوكوي فإن «الدوغما» تحضر في كل الخطابات اللاهوتية والحزبية والمعرفية. وهو محقٌّ كثيراً في ذلك فاقتصارنا في هذا البحث على الخطاب الدوغمائي الطائفي لا ينسينا مدى تصلب الدوغمائية الحزبية وخطورتها، بيد أن هذا يحتاج إلى دراسات مستقلة لا يتسع المجال لتحليلها وتفكيكها هنا. ولكن لا بد من التنوية إلى أن لكل منظومة أو تركيبة حزبية أو جماعة دينية أو إتنية خطابها المحدد في فترة معينة تُلزم فيه أعضاءها لتخلق نوعاً من التماسك الداخلي لكي يكون لتلك المنظومة مبادئها ومشروعيتها. غير أن معيار قربها أو ابتعادها عن

(١) راجع الخطاب الافتتاحي الذي ألقاه فوكو حفل تنصيبه كأستاذ للفلسفة في الكوليج دو فرانس، ترجمة هاشم صالح. مجلة الكرمل، عدد ١٠، ١٩٨٣، ص ٢٧.

«الدوغما» المكلّسة للأذهان يرتبط بالأساس الإبستمولوجي والفلسفي الذي ترتكز عليه هذه المنظومة أو تلك. وتتحدد من خلال المرونة والدينامية في توجيه العقل والساعد عند الإنسان في عملية إنتاج قيم المجتمع المادية والروحية. والدوغما في حد ذاتها يتفاوت حضورها بين هذا الخطاب أو ذاك. فكلما ابتعد الخطاب، أي خطاب، عن التناول العقلاني ـ العلمي يقترب من الدوغما وكلما اقترب من العلمنة يبتعد عن الدوغما. فالعلم، على حد قول فوكو، في المدى الواسع له يشكل مبدأ أو قاعدة لضبط إنتاج الخطابات»[١].

بنيان الخطاب الدوغمائي

جرى الكلام كثيراً حول الدوغما. وتطرح المقالة على نفسها في هذا المقطع الأخير السؤال حول ماهية وآلية المفاهيم التي يتسلح بها الخطاب الدوغمائي.

يحددها عالم النفس الاجتماعي ميلتون روكيش بأربع:

١ ـ التشديد الضروري على أهمية الخلاف الموجود بين نظام اليقين ونظام اللايقين واللاعقائد.

٢ ـ الإصرار باستمرار على خطل القول الذي يدعو إلى المحاججة بينهما.

٣ ـ الإنكار ومن ثم الازدراء للوقائع التي تظهر وتناقض

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٤.

المنظومة العقائدية ـ اليقينية.

٤ ـ قبول فكرة تعايش المتناقضات ضمن المنظومة الداخلية للعقائد من دون ترك المجال أو الإحساس بوجود أي مشكلة حادة»[١].

من يعيد قراءة هذه المبادىء تصدمه بداية كل فكرة، مثل «التشديد»، «الإصرار»، «الإنكار» ومن ثم «الازدراء». فاللغة المستعملة هنا جذرية غير ديموقراطية تتميز بالصرامة الشديدة. وتفتقر معانيها ودلالاتها إلى المرونة، لا تحمل في ثناياها أي استعداد للحوار الحق، للتساؤل، للنقد، للاختلاف، إنها قمعية في شكلها، رافضة للآخر. ورفضها للآخر كثيراً ما يترجم بممارسات قمعية تهديمية للغير.

بيد، أن الخطاب الدوغمائي من جهة لا يتعالى عن البراغمائية في التعامل مع ذاته ومحيطه. له من الآليات الخاصة التي تساعده على اجترار أفكاره وتأويل بعض الوقائع والحقائق التي تنتجها المعارف المتنوعة أو المعطيات السياسية والحياتية الشديدة التنوع والتعدد. ومن جهة أخرى يحرص على تجنب أي تصدّع داخل منظومته الصارمة. فالمهم بالنسبة إلى حاملي راية «الدوغمائيات الكبرى» تأبيد سيطرتهم الفكرية على المؤمنين بهم. وخلق حالة من الجلالة حول شخصية المروّجين لها. فالدوغما سواءٌ كانت متديّنة في ظاهرها ومسيّسة في جوهرها أم حزبية

---

(١) Milton Rodeach: **la nation de dogmatisme,** Archives de sociologie des religions. No 30. Paris, 1970. p.10.11.

توتاليتارية تفرض على معتنقيها نوعاً من الخضوع التام للزعيم الديني والسياسي إلى درجة التمجيد التام. والزعيم الديني أو السياسي كثيراً ما يدّعي بأن سلطته مستمدة من الله سبحانه تعالى. ألم يدّعي حتى هتلر بأن قراراته المصيرية مستمدة من الخالق فيقول في كتابه «كفاحي» «إن الأبدية ستنتقم من الذين يخالفون أحكامها، لذلك سأتصرف بحسب مشيئة الخالق. لأنّ بدفاعي عن نفسي ضد اليهودي إنما أناضل للدفاع عن مشيئة الخالق وعمله»[1].

وبعد هذا التزاوج المصطنع بين السياسي والإلهي، يصبح الزعيم في وعي الدوغمائي أهم حتى من النبي أو الرسول أو صاحب النص الأصلي. فتنصب له التماثيل والضرائح والمزارات في الساحات العامة أو على قمم الهضاب والجبال ويجري التسبيح والتمجيد باسمه وأقواله.

في ثناياه ينتج الخطاب الدوغمائي مفاهيمه «الأخلاقية» الخاصة به. فلا فضيلة عنده إلا للذي يتفانى ويخلص بكل مشاعره وعواطفه لخط «العقيدة» أو «الحزب» أو «الزعيم» أو «الأمين العام» أو «أمير الجماعة». ويقدم إلى المحرّض الدوغمائي النشيط والمنفذ لاغتيال «الآخر» كل أنواع الدعم المادي والمعنوي.

إن الخطاب الدوغمائي في بنيته غير العلمية يجمد الحس الانتقادي مع نفسه ويحبس القدرة على التحليل. يكتفي متلذذاً بتكرار اجتراري لنصوص وحلول ونماذج نشأت في ظروف تاريخية مغايرة في مضمونها وتشكّلها مع العصر. وهكذا تبقى وقائع العصر

---

(١) أدولف هتلر: كفاحي، دار الكتب الشعبية، بيروت، ١٩٧٥، ص ١٣.

بمستجداتها واجتهاداتها وتطوريّتها بعيدة عن مضمون خطابها الفكروي. فالدوغمائي كثيراً ما يفتش في جعبته عن أمجاد ماضيه. فأمام عجزه عن خوض معركة العقل والعلم بهدف تنمية إنسانه ومجتمعه يلجأ العقل الباطن إلى ذاكرته التاريخية. وفي هذا الصدد يعتبر روكيش أن الدوغما يزداد حضورها في أي منظومة معرفية كلما توجه منظورها الزمني نحو نقطة مركزية ليست بالضرورة من نتاج الحاضر أو مبنية على تصور استراتيجي مستقبلي. فالحاضر بالنسبة إلى هذا النوع من الدوغما محتقر لمصلحة المبالغة في شأن الماضي على أساس أنه العصر الذهبي»[١].

وعلى الرغم من أن تحليل روكيش ركز على دراسة آليات الخطاب الدوغمائي اللاهوتي في التجربة الغربية إلا أن استنتاجاته تنطبق في الكثير منها على الخطاب الدوغمائي التقليدي في لبنان والعالم العربي.

فأية محاولة لإلغاء الطائفية في الذهن والسلوك. وأي جهد أو اجتهاد للتحرر من سلطة الدوغما أيّاً كان نوعها تتطلّبان التعامل مع السياسة والدين والخيارات الاقتصادية والثقافية بعيداً عن التمذهب بالمعنى الضيق، بعيداً عن الاعتقادات اليقينية المطلقة. فالمطلوب هو ردم هذه الجدران العازلة بين المذاهب والأقطار. فلبنان والعالم العربي بحاجة ماسة إلى عصر تنويري واسع النطاق، يشمل الفكر والسلوك. ينبغي الاعتراف المرّ بأن الزمن ينساب من بين أيدينا. فهناك لحظات عقلانية قليلة جداً تتحكم في حاضر كلّ منا. ومعظمنا لا يأبه بتلك اللحظة الكونية التي تفصل بين ولادتنا ومماتنا.

---

(١) Ibiden: pp.12 - 13.

الباب الثالث

العلمنة
والتربية الدينية

العلم والظاهرة الدينية

إلى جانب الفلسفة العامة التي تنتهجها العلمنة حيال المنظومة التربوية ككل، فإنها على مستوى علاقتها بالتربية الدينية تقترح العلمانية الروحانية الجديدة التي نتوخاها دراسة الأديان مجتمعة كما هي. ساعية إلى كشف نظرتها لمسائل الحياة والولادة والموت وماضي الإنسان وقيمته. وتحاول التعريف بطقوس وعادات كل ديانة، تبحث في جينيولوجية كل واحدة منها. تسعى لتبيان النقاط المشتركة بينها، مشددة على نبذ التعصب وعلى كسر الجدران المصطنعة العالية التي وضعت بين الأديان والطوائف. تحاول أن تربي في نفسية الإنسان المشاركة الوجدانية في أعياد أخيه المؤمن في الديانة الأخرى. تشاركه في أفراحة وأتراحه. ينبغي أن تتضمن التربية مواد معلمنة تعرف بجوهر الدين الشعبي الفولكوري وبالمعنى الفلسفي للدين كما يتصوره كبار اللاهوتيين والعلماء والأدباء والمثقفين فهذه الحلقة تكاد تكون مفقودة تماماً في منظومة تربيتنا الدينية وعليها الأمل المرتقب.

بكلمة ينبغي أن تكون الرؤية العلمانية المنفتحة للدين مرتكزة على ما يدرسه تاريخ الأديان من عقائد وطقوس ومؤسسات وما يدرسه علم الأديان المقارن وعلم نفس الأديان وانتروبولوجيتها وفلسفتها، أي إدخال الروح العلمية المنفتحة في دراسة الدين من أجل ضبط هذه الظاهرة الواسعة الحضور في الوجدان الإنساني وتوجهها نحو الانفتاح على حد قول وثيقة السينودس من أجل لبنان

نحو القيم العلوية[١]، وفي هذا السياق يشير محقاً الباحث اللبناني أديب صعب «يأتي دور الدراسات الحديثة التي تتناول الدين من زاوية العلوم الاجتماعية لتعطي صورة عن المؤسسات الدينية تكون متحررة من قصر النظر أو التحيز العقائدي»[٢] مثل تلك الدراسات ضمن حقول علمية متخصصة تصل إلى نتيجة منطقية ومرضية للجميع. حيث يجد كل حقل نفسه معنياً بأن يجدد لغته ويطورها ويعدلها لتكون متلائمة مع روح العصر ومتطلباته ومستقبله. هكذا نوع من الرؤية العلمية التربوية يشكل بدايات البديل للفوضى التربوية والسياسية العارمة في حياتنا. يكون بديلاً للخط الذي تنتهجه السلطات الرسمية والتي تعمل على زرع الدين بمفهومه الشعبوي التقليدي الطقوسي في ثقافة الناس والذي يفرخ لاحقاً حركات قد تناهضها مما يجعلها تعود وتستنفر كل ترسانتها لمحاربة تلك الحركات سياسياً. كما أنها قد تكون بديلاً للتعليم الديني التقليدي الذي تشرف عليه كل طائفة من الطرفين التي تفرض على أن يعلم الدين واحد من أبنائها. وذلك ضمن البرنامج التي تضعه جهات معينة لا يهمها إلا التقيد الحرفي بالنصوص الكلاسيكية وبمجمل الطقوس والعادات والذاكرة الجماعية لكل طائفة. ويكون من جهة أخرى بديلاً لأولئك الذي يصرون لا بل يعملون على إهمال الدين والغائه من المدرسة والتربية، لا بل من الشعور والوجدان الإنساني.

---

(١) راجع وثيقة «الجمع الرعوي من أجل لبنان» النهار ١/ ٤/ ٩٤، ص ٦.

(٢) أديب صعب «الدين والمجتمع». دار النهار للنشر بيروت: ١٩٨٣، ص ١٧٥.

إن إدخال هذه الروح العلمية في المنظومة التربوية يتوجب أن يشمل كل مراحل التربية والتعليم منذ طقوس العمادة والختان وغيرها مروراً بدور الحضانة والمدارس الابتدائية والثانوية والجامعية. فلعل هذا يسهم في زحزحة الكثير من القواعد والمفاهيم التي يرتكز عليها التعليم الديني في مدارسنا الرسمية والخاصة. ففي تلك المدارس يطلب من الطالب أو الطالبة التقيد الحرفي بالنصوص والطقوس ولا يفسح المجال لا للسؤال الفلسفي ولا للنظرة النقدية. فالملقن أو المفسر الذي لم تتوفر له ثقافة لاهوتية عميقة يبسط الوعي الديني ويقولبه ضمن أقوال جاهزة، اجترارية، غير منفتحة على سائر الأنواع الأخرى، من الوعي السوسيولوجي والبسيكولوجي والفلسفي وغيرها. الأمر الذي يخلق حالة من التدين الشعبوي الجاهل الطائفي المؤدي لا محالة إلى الجمود العقائدي وبالتالي إلى التعصب ورفض، ليس الأديان الأخرى، بل رفض حتى الكثير من منظومّة عقائد وطقوس الطائفة الأخرى داخل الدين الواحد. في هذا السياق، نوافق رأي المفكر المطران جورج خضر الذي يقف موقفاً نقدياً صريحاً حيال الشعبوية الفولكلورية الدينية فيقول: «إن المناخ الديني مناخ معرفة كريه فيه الوقوع في الفولكلور وترداد الكلمات الفارغة من المعاني ولو أتى التفسير أحياناً ضيقاً ساجناً للنفس ضارباً لتوثّباتها. لا شك أن الجهال منجذبون إلى الدين فإنه يعطيهم طمأنينة وقوة وملاذاً. وممكن أن يزيدهم جهلاً ويزكي عصبيتهم. أنه غير سليم بلا شخصية نامية، متوازنة تقوم على شيء من الوضوح الذهني والترابط المنطقي. الدين بلا هذا كله

دمار»[١].

فالذي «يلقن» و«يقرىء» النص لا يهمه كثير الملتقي أي الإنسان. فهو كثيراً ما يستخف بقدرات عقله وامكاناته. فكم هم كثيرون في مراحل طفولتنا طلقوا الإيمان الصافي من جزاء ذلك «المقرىء» أو «الملقن».

فالمسألة المركزية التي ينبغي أن تشملها التربية الدينية هي التركيز على الإنسان ككائن بيولوجي وإنساني، فاعل وأخلاقي في ظل عالم شديد التنوع والانتماءات. ولعل من الأهمية بمكان الاستفادة من الجهد الذي يقوم به أحد أبرز اللاهوتيين الذين تلتقي طروحاتهم مع العلمانيين الجدد وهو جون ماكوري الذي يركز في تحليله للمنظومة التربوية الإنسانية على خمسة وقائع أخلاقية يتوجب أن يلتقي حولها البشر بصرف النظر عن إنتماءاتهم الدينية ونختصرها بما يلي:

أولاً: النظرة إلى الإنسان ككائن متغير. والتغير يقصد به كل القيم المادية والعقلية.

ثانياً: الإنسان بوصفه كائناً في هذا العالم. أي أن هناك ذاتاً في تفاعل دائم مع عالم متنوع ومتعدد.

ثالثاً: الإنسان كائن أخلاقي مع الآخرين. والذي يسعى ليس لتشجيع الفضائل الشخصية وحسب، بل كل ما هو مجتمعي.

رابعاً: الإنسان ككائن فاعل. أي النتيجة الظاهرة والكامنة

---

(١) النهار ١١/٩/١٩٩٢

للفعل الإنساني.

خامساً: الإنسان المسؤول. فالمسؤولية هنا نقيض للأنانية، تتمثل في الاختيار الحر وفيما يمليه الضمير حيال صاحبه والآخر.

هذه الأسس الأخلاقية مترافقة مع القواعد الثلاث التي ترتكز عليها الديانات السماوية وهي: أ ـ الإقرار بالله الواحد مكان تعددية الآلهة.

ب ـ إحلال عمل الخير ونبذ الشر.

ج ـ الإيمان بأزلية الروح المترافقة مع مبدأ الثواب والعقاب.

كل هذا يشكل قاعدة من القواعد الفلسفية العلمانية الروحانية المتوازنة غير المكافحة التي تسعى للانسجام المتسالم بين ديننا ودنيانا. وعليها يتوجب التركيز على أساس كونها تشكل الينبوع الخلقي لكل المؤمنين.

وهكذا فإن النظرة العقلانية ـ العلمانية لمنظومتنا التربوية الدينية ولتاريخ وعينا الديني ومجمل سلوكيات المؤمنين تحرر الذاكرة من المخلفات السلبية لماضي كل دين من الأديان، وتضع البشر أمام وعي انفتاحي جديد حيال الظاهرة الدينية بحيث ينسحب الغطاء من تحت أولئك الذين ما زالوا حتى الآن يدعون بأن مفهومهم النبؤة والخلافة والشريعة والدين والأديان بأنه هو الأحق والآخر على ضلال. فالنظرة العلمانية تسعى لتحرير الكثير من المؤمنين من أفكارهم المغلوطة عن الدين الآخر. فعندما يتحرر كل وعي ديني من إرثه الفكروي والسياسي المزيف عن نفسه في البداية، فإن إمكان التفاعل والتطور الخلاق مع الآخر تمشي

وبخطى يسيرة نحو الحوار والسلم الإيجابي. وهذه النظرة لا نجدها فقط عند فئة معينة من العلمانيين أو المؤمنين. فلها حضورها لدى كل الأطراف. فالأصوات العقلانية المتنورة الحريصة على تطوير منظومتنا التربوية الدينية ينبغي أن تنشط وبقوة سواء داخل المؤسسة الدينية أو خارجها. فعليها الرهان التاريخي. ومنها ومع التربية العقلانية الحثيثة قد تخلق حالة نوعية جديدة من الوعي والعلاقة المنفتحة مع الآخر التي تهدم مع الزمن حالة العزلة والقوقعة التي تفرضها كل طائفة على نفسها.

الدين في منظومتنا التربوية

فتجديد المنظومة التربوية الدينية لا ينبغي كما يحاول البعض الإنطلاق من المشاحنات السفسطائية، حول أي من النبوّة أحق وأي من النصوص أهم وأي من الأديان أكثر تسامحاً. بمعنى آخر لا ينبغي الإنطلاق من التأويلات الذاتوية لكل منهم حيال تاريخه وتاريخ الغير وحاضره. فمثل هكذا خطاب والذي يشكل العقبة الكأداء أمام الحوارات المسيحية ـ الإسلامية وغيرها لا يؤدي إلا إلى مزيد من التصادم بين المؤمنين وإلى المزيد من تمسك كل طرف بطائفته وملته. فالنظرة المعلمنة لوعينا الديني تعمل على الحفر في أعمق طبقات الوعي التاريخي للبحث عن الظروف التاريخية والثقافية والسلطوية وغيرها التي أدت وتؤدي إلى التنافز بين أبناء الديانات المتنوعة. والعمل على إيجاد صيغة عقلانية علمانية ـ روحانية جديدة للتواصل والتفاعل بين المسيحي والمسلم وغيره دون تميز أو تفضيل دين على آخر أو طائفة على أخرى.

في هذا السياق، ينبغي أن يفسح المجال دون أية عقد للعلوم الإنسانية ومعها الدقيقة لدراسة الظاهرة الدينية بكل أبعادها. وليس الإكتفاء فقط بما يكرره اللاهوتيون والفقهاء والتقليديون أو أنصار المذاهب الفلسفية الميتافيزيقية أو الأخرى الإلحادية الشكية. ولا بما تروجه الأقلام المروجة بشكل تعصبي للخط التقليدي للطائفة. فما أكثر الأدبيات الداخلية لتلك الأطراف. التي تقوم بدور «التثقيف» أو «التجييش» الإيديولوجي لأبناء طوائفهم ضد غيرها. وحتى وإن لم تأخذ بعض الأدبيات طابعاً سياسياً تحريضياً ظاهراً ضد الأديان أو الطوائف الأخرى فإن مجرد التركيز الشديد الكثافة على الالتزام الصارم والتام بالطقوس والشكليات وعلى الذاكرة الزمنية لكل طائفة من الطوائف، فهذا بحد ذاته نوع من القوقعة والنرجسية على الذات التي تؤدي إلى الجمود والتعصب وبالتالي إلى التوجس من الآخر إلى أن تصل عند البعض إلى رفضه.

بهذا الصدد يشير محقاً أركون عندما يقول «لكي يحتكر التيولوجيون والدوغمائيون الحقيقة ويدعون امتلاكها كلياً فإنهم يستخدمون استراتيجية الرفض ويركزون على خصوصية كل تيولوجياً من هذه التيولوجيات الثلاث (أي اليهودية والمسيحية والاسلامية) وانقطاعها عما عداها وبالتالي تفوقها»[١].

وهنا نخلص إلى القول بأن حاجة الناس للدين هي واحدة متشابهة. فلا معنى للتفرقة بين إيمان أو تدين هذا الفرد أو ذاك. أو

(١) محمد أركون «العلمنة والدين، الإسلام والمسيحية والغرب».
دار الساقي - بيروت ١٩٩٠، ص ٧٨

هذه الجماعة أو تلك. فجذر الإيمان واحد في قعر النفس الإنسانية. ولتحديد هذه الظاهرة وتجديدها يقتضي الأمر الدخول إلى أعماقها وإعطائها نظرة أكثر شمولية وصحة لها. فهذه مهمة يعجز عن تحقيقها المؤرخ التقليدي لدين معين و طائفة معينة. فالنظرة العلمانية قد تكون وحدها المؤهلة للقيام بهذه المهمة بالذات فموضوعيتها وشموليتها وإقرارها بأهميتها القصوى بالنسبة للإنسان تكمن بأنها لا تتأثر بالنظرة الذاتية وفي معظم الأحيان الذاتوية لكل دين عن نفسه وعن الآخر. بل تحرص على الإحاطة الأنترويولوجية للظاهرة الدينية ككل. فالعلمنة خطاب عقلاني موجه لخدمة الجميع لا فرق عند أصحابها بين مؤمن لهذا الدين أو آخر. فهاجسها الأساسي هو تحرير الوعي والدولة والمؤسسة الدينية من كل العوائق التي تحول دون تقدمها الثقافي والروحي. هي طموح فلسفي وعملي لإعادة الإعتبار لكل قيم الحق والواجب والاحترام والتي تمثل جوهر الرسالة الدينية. وتطمح لإعطاء الناس حقهم ليس بما يطمحون له من أجر في الآخرة بل وأيضاً بما يتمنونه من عدل أرضي.

الباب الثالث

المسيحية والعلمنة

شهدت العلاقة بين المسيحية والعلمنة. محطات متنوعة من الانسجام والتناحر، من التواصل والتباعد. إلا أن كل تلك المحطات لم تدفع أيا منها إلى طلاق مع الآخر. ولكي ندرك حقيقة العلاقة بينهما لا بد من الرجوع إلى الينبوع الذي استقت منه المسيحية نصوصها ومرجعيتها. ومن ثم المضي في تحليل خصوصية المراحل الأساسية للعلاقة بينهما وإن نبين نقاط التباين بين المسيحية الغربية والمسيحية المشرقية حول العلاقة مع العلمنة.

المسيحية الأولى

هناك رؤية خاصة للمسيحية في شؤون الدين والدنيا. فعندما يقول يسوع الناصري «أعطوا ما لقيصر لقيصر» (متى ١٢ : ١٧) ويشير في إنجيل يوحنا (١٨ : ٢٦) إلى أن مملكته ليست من هذا العالم فهو في هذه الرؤية لا يقدم أجوبة مؤقتة أو ظرفية على حالة مقلقة في عصره، بل يقدم خطاباً متناسقاً مع عمله الدنيوي ورسالته الإلهية. أمامنا إذاً رؤيتان للتاريخ متمايزتان ومتداخلتان في الوقت نفسه. تاريخ العالم، أو تاريخ الدنيا، وتاريخ الله. التاريخ الطبيعي والتاريخ الماورائي. لقد اقتنعت المسيحية الأولى أن ملكوت الله وروح الخلاص الممثلة بكلام المسيح وحضوره وموته وقيامته مرتبطة بالنظام الدنيوي وبملكوت الله الآتي في آن. ومن يقرأ تعاليم بولس الرسول يجد ذلك التمايز بين نظام العالم الدنيوي ونظام ملكوت الله. كما أننا لا نرى في فلسفة المسيحية الدنيوية، وعلى المستوى الإنساني، تمييزاً بين الرجل والمرأة، بين الراعي

والرعية، بين العبد والسيد، بين المسيحي واليهودي.

هنا يمكن الحديث مطولاً حول هذه النقاط. إلا أن ما أحببنا التنوية به هو أن المسيحية خلقت في رسالتها الأولى تمييزاً في الكثير من المسائل الجوهرية الدينية والدنيوية. وبالذات بين القوانين والأخلاق والدنيويات الأخرى، والدين أو عالم الإيمان. تلك المسائل التي كانت مرتبطة في شكل وثيق بالدين في الحضارات القديمة بما في ذلك وإلى حد بعيد في التيوقراطية اليهودية أيضاً. فالأديان السابقة على المسيحية وحتى اللاحقة كانت تشكل وإن بنسب متفاوتة، النظام الرمزي الذي يكاد يلم بكل معالم الدنيا ويوضح معناها. كما أنها كانت تقر بالمبادىء الضابطة للعلاقات مع الطبيعة والنظام الإجتماعي والبنيان الأخلاقي إلى حد كاد معه الإندماج أن يكون تاماً بين الدين والأخلاق والقوانين. حتى أننا لم نتمكن من العثور على مصطلحات أو مفاهيم مستقلة لذكر الأخلاق أو القوانين. من هنا نفهم أحد أسباب الصراع بين المسيحية الأولى والدولة الرومانية، وبينها وبين التيوقراطية اليهودية. هذه الدلالات المعرفية جعلت المسيحية مؤهلة أكثر من غيرها لحمل البذور الفلسفية العلمانية من خلال تأكيدها على خصوصية العالم الدنيوي واستقلاليته وهو مأوى الإنسان ومشاريعه الخاصة.

المسيحية الغربية

غير أن تبني الامبراطورية الرومانية المسيحية في بداية القرن الرابع ومن تم انقسام هذه الامبراطورية قسمين غربي وشرقي، ومن خلال إدخال الدين الجديد في لعبة الإنسان الأزلية حول السلطة والمعرفة والمجتمع، وانطلاقاً من التحولات الكبيرة التي جرت على مؤسسة الكنيسة نفسها وعلى رجالاتها في العصر الذي أطلق عليه فلاسفة الحضارات عصر الإيمان إنطلاقاً من كل هذه الأسباب حدث خلط بين الزمني والروحي، بين الديني والدنيوي. وإن لم يبرز هذا في شكل واضح في الثقافة البيزنطية واللاهوت المسيحي الشرقي، إلا أنه بدا واضحاً لدى المسيحية الغربية الأمر الذي أدى ببابا روما في بداية القرن الثاني عشر إلى أن يسعى جاهداً لإقامة دولته التيوقراطية على الأرض. هذا الموقف خلق حالاً من البلبلة والعنف التاريخيين حيال علاقة الكنيسة بالسياسة، وحيال علاقة الكنيسة الكاثوليكية بالذات بالكنائس الأخرى وبالأديان والثقافات الأخرى. فأفرزت مرحلة من أشد المراحل قلقاً في تاريخ المسيحية الغربية. فعدا عن كونها خلقت مشاحنات كثيرة بين سلطة الكنيسة البابوية وسلطة الملوك والأمراء فإنها ساهمت في خلق حال من الجمود المذهبي وإقفال مجال الاجتهاد في الكثير من المسائل اللاهوتية. إلا أن تلك الفترة لم تكن شديدة السواد كما يتخيلها البعض، فقد ظهر أنذاك لاهوت متنور معقلن حاول أن يحل مقداراً كبيراً من الانسجام بين نقاط الاختلاف ونقاط التلاقي التي كانت تجمع الفكر المسيحي بنصوصه الكلاسيكية، وتأويلاته المنفتحة

آنذاك، وبنيان الحضارة غير الديني. وصاغ ذلك اللاهوت شيئاً من التوازن القابل للتغيير بين السلطة الروجية لبابا روما والحرية السياسية للحكام والملوك، بين سلطة الخطاب المسيحي الكاثوليكي وحرية الفكر، بين عالم الروحانيات وحب التعلق بالقيم الأرضية. بيد أن ذلك التوازن لم يدم طويلاً، ذلك أن ناقوس أعطاء الأولوية للعقل العلمي بدأ يدق بقوة على جدار الذهنية الأوروبية السكولائية (المدرسية). وبذلت محاولات على أكثر من صعيد تمثلت في بداية تكوين فلسفة جديدة للنهضة الأوروبية ترتكز على ثلاثة عناصر متداخلة. الأول إحياء ما هو عقلاني في التراث ما قبل المسيحي وبالذات اليوناني. والثاني إجراء تحول راديكالي داخل الوعي الديني نفسه قام به مفكرون من داخل المؤسسة الدينية ومن خارجها. والثالث بدأ بنشر روح علمية في كل بنيان الفكر وعلاقته النظرية والعملية بالمحيط. وكل تلك المحاولات كانت تصر على الاستقلالية المتبادلة للعالم الدنيوي عن العقيدة المسيحية السائدة التي كانت تبشر بولادة طفلة شقية هي العلمانية. إلا أن هذه المولودة أثبتت على المستوى التاريخي كم كانت نافعة للثقافة الغربية وللدين المسيحي بصرف النظر عن الخضات العنيفة التي شهدتها في الفترة الأولى. فولادة العلمانية كما هو معلوم لم تكن طبيعية تماماً بل جاءت بعد مخاض عسير وعنيف في بيئتها المسيحية، والكاثوليكية بالذات. بل جاءت في جانب بارز منها كثورة عليها وإن لم تكن على المسيحية كدين بل على من نصب نفسه ممثلاً لها على الأرض، أي النفوذ الأدبي للبابوية في روما. ذلك أن البابوية وصلت آنذاك إلى مرحلة ابتعدت في مجمل

سلوكياتها عن نقاوة المسيحية وتواضعها وتسامحها وتميزت بظهور فاضح للبذخ المفرط لممثلي الكنيسة الكبار وأضحى التعصب الديني واسع الانتشار الأمر الذي أدى إلى دورات عبثية من العنف قام بالتحريض عليه القادة المتدينون أنفسهم. من هنا كانت العلمنة بمثابة خشبة الخلاص لثقافة كانت تمزقها الحروب على اختلافها.

وقام الفكر العلمي بتوحيد البشر وساهم في نشر المسالمة بينهم. وها هو المجمع الملكي لتطوير المعرفة الطبيعية الذي عقد في لندن عام ١٦٦٧ ينبىء بولادة عقلية جديدة ثم التعبير عنها بالبيان التاريخي الذي ورد فيه أن «ليس أقل شيء يجعل المجمع الملكي يستحق التمجيد كونه المنشىء الموحد لمهارات البشر وعقولهم. وقد تعدى ذلك فوحد مشاعرهم. نحن دائمو السرور هنا لمشهد نادر في الأمة الانكليزية: رجال من أحزاب مضادة لهم أساليب عيش مختلفة نسوا كراهية بعضهم للبعض الآخر وتوحدوا لإنجاز الأعمال نفسها وجعلها تتقدم. فهنا الجندي والتاجر والحانوتي والاختصاصي في الآداب القديمة والشريف ونديم الأسرار والقسيس والكالفيني والبابوي والأنغليكاني، كلهم خلعوا القابهم المميزة وعملوا معاً بسلام في وفاق مشترك لإنجاز الأشغال والبحوث. هذا فضل من الله يتجاوز الوعد الإنجيلي «الأسد والحمل كل منهما إلى جنب الآخر». ذلك أنهم لا يتحملون حضورهم المتبادل من دون عنف أو خوف فحسب بل أنهم يعملون ويفكرون ويتعاونون معاً في اختراعاتهم»[١].

---

(١) العلاقات بين الحضارتين العربية والأوروبية. الدار التونسية للنشر: تونس ١٩٨٥. ص ١٩٣.

هذا النص كان يستشرف مجيء حضارة علمانية مرتكزة على لغة العقل الطبيعي الذي تمكن في عصره من تحرير أوروبا من أوهامها الكثيرة عن نفسها.

بدأ العقل الأوروبي آنذاك يتحرر بالتدريج من الخلط المؤذي بين الديني والدنيوي، فظهرت في إيطاليا «الدراسات الإنسانية» ونشأ في مقابلها حقل معرفي مستقل عرف بـ«الدراسات الالهية». هنا بدأ الفصل المنهجي واضحاً بين هذين الحقلين، حيث اهتمت الدراسات الإنسانية بتسليط الأضواء على معظم جوانب الحياة الإنسانية الدنيوية من أجل فهمها وضبطها ومحاولة التنبؤ بحركتها المستقبلية في حين بدأ النوع الثاني من الدراسات يحدد لنفسه المجال الموضوعي لاهتمامه. فلم يعد يتدخل في كل الجوانب الدنيوية للإنسان بل ركز اهتمامه على علاقة الإنسان بالله. وهذا النوع من الفصل المنهجي خلق لوناً من التخصص وتالياً الإنسجام بين الحقلين معاً.

إن العنصر الأهم الذي أتت به العلمنة على مستوى الفكر هو أعطاؤها الأهمية القصوى لدور العقل حيث أضحت المسائل الدنيوية مسائل تجريبية يجب على العقل العلمي أن يحلها بحسب امكاناته الخاصة المرتكزة على المنطق والمنهجية والنظرة العلمية للمعرفة. وهذه الرؤية الجديدة شكلت بديلاً معرفياً للنظرة التيوقراطية التي كانت تؤول النص المسيحي بحسب ما يفهمه بعض اللاهوتيين حيث كانوا يعتبرون العالم الإجتماعي صورة للكون تنظمه سلطة مقدسة متوجة ومفوضة من السلطة الالهية، وكان

لفلاسفة المسيحية الغربية آنذاك رؤيتهم التيولوجية للتاريخ، إلى أن حلت محلها فلسفة أخرى للتاريخ ترتكز إلى رؤية دنيوية معقلنة لحركة التطور وقوانين التقدم. من خلال تلك الفلسفة صار الإنسان يعتبر نفسه ويعرّف نفسه كفاعل تابع لبشرية في حال تطور دائم. يرافقه شعور بوجود مصير إنساني خاص يتوجب توجيهه بل تنفيذه.

إن فصل العلمانية شؤون الدين عن شجون الدنيا لا يحمل في طياته بحسب ما أكدته وتؤكده المسيحية دائماً أي موقف مناهض للدين، حتى أن المسيحية نفسها لم تقف موقفاً مناهضاً للتصور الإيديولوجي لفكرة التقدم التاريخية التي أقرت بضرورة إعطاء العقل العلمي سلطة أكبر للتحكم بالقوانين العلمية المسيرة للطبيعة. والدليل على ذلك هو مشاركة عدد هائل من المسيحيين نفسهم في رسم تلك الصورة الايديولوجية. ومن جهة أخرى يرى من يتتبع تاريخ اللاهوت الغربي كم جرت عليه من تعديلات وتجديدات جعلته يقترب تدريجاً ومع الزمن من حقائق الحضور العلمي والروحي في الشخصية الإنسانية.

بيد أن مصطلح العلمنة أعطى للكثير من معاصرينا تصوراً خاطئاً لحضارة تصوروها تلغي الدين تدريجاً، مستفيدين بذلك مما رافق من التناحرات بين بعض العلمانيين وبعض ممثلي المؤسسة الدينية، علماً أن القارىء المتأني للتاريخ يكتشف أن هناك مفكرين دينيين ساعدوا وبوعي على ولادة الحركة العلمانية وساهموا في نجاحها وفي فرنسا بالذات، بيد أن هذا لا يخفي حقائق تاريخية حدثت. فهناك علمانيون متصلبون كثر حاربوا المسيحية بشراسة. وهناك فترة من الإحتدام العنيف والتعصب والمشاحنات عاشها

الطـرفـان. فمـن جهـة تقـوقعـت الكنيسـة علـى نفسهـا وبـالـذات الكاثوليكية، وانقطعت عن التزود بالثقافة العلمية والفلسفية الجديدة الأمر الذي جعلها ترتكب أخطاء تاريخية بحق كبار العلماء. تقوم بإصدار أدانات ومحاكمات لم تتحاشها إلا بعد قرون عدة وليست حادثة غاليليه هي الوحيدة في هذا السياق. كان أنصار النزعة الدوغمائية المسيحوية يعتقدون انطلاقاً من رؤيتهم المغلوطة للدين والدنيا أن كل سلطة منبثقة من الله. إلا أن حدوث الثورات العلمية المتوالية وبروز المذاهب الفلسفية المتجددة جعل هؤلاء يتقوقعون على أنفسهم أكثر ويعملون على رفع راية الدفاع المستميت عن تصوراتهم الأمر الذي زود غلاة العلمانيين بحجج ضدهم. إذاً كانت فترة التعارض بين الفكر العلماني والفكر الكنسي اللاهوتي قوية.

وأخيراً ساهم الغزو الجديد للمعرفة العلمية في أن يحل محل الوعي اللاهوتي التوتاليتاري وعي، لا بل مذهب، «روحاني» إنساني بشّر بفكرة ظهرت للمرة الأولى في تاريخ البشرية تقول أنه من خلال العلم والصناعة والتحكم العقلاني بالممارسة السياسية يمكن الإنسان أن يمتلك نفوذاً شبه إلهي. وهذا ما أدى في الغرب تدريجاً إل حد ما يمكن أن نسميه بالالحاد العلمي هذا النوع من «الالحاد» أدى إلى أن يسميه البعض ديناً جديداً. فعلى رغم انجازاته الكبرى على مستوى كشف القوانين العلمية المسيّرة للطبيعة والمجتمع وعلى رغم انجازاته العظمى على المستوى الصحي والمادي لحياة الإنسان إلا أنه خلق نوعاً من اللاتوازن الرهيب بين الدين والدنيا. وأخذ هذا النوع من الدين الجديد ذروته

مع الفكر الوضعي ومع الماركسية بالذات التي ظنت أنها تنقل إلى التاريخ البشري الأمل والغفران وكمال العالم الإنساني. فمن خلال رؤية هذين المذهبين سعى أتباعهما إلى تحقيق كل الآخرويات الموعودة على الأرض لا في الآخرة. فتم اختصار مسيرة الحياة الإنسانية في هذا الكون الواسع مغفلين البعد الروحي والديني وعمق الإيمان المتحفز في قاع الوعي. بيد أن موقف العلمانية لم يكن واحداً من الدين والسياسة والاقتصاد فتفرع عنها ثلاث علمانيات: العلمانية المؤمنة والعلمانية الماركسية، والعلمانية الليبرالية. وهذا الأمر يخفى ويا للأسف عن ذهن الكثير من المؤمنين وفي لبنان والعالم العربي خصوصاً. فالنظرة الساذجة إلى الأمور هي التي ربطت العلمنة بالألحاد. ففي حين أن الواقع يثبت أنه في أكثر البلدان عراقة في علمانيتها خصوصاً في فرنسا والولايات المتحدة وحتى في روسيا نجد أن جذوة الإيمان متوقدة في النفوس. وفي المقابل فإن الكنيسة والعلمانيين المعاصرين عملوا معاً على خلق جسور من التعاون والثقة. فقد قامت المسيحية الغربية باصلاحات راديكالية على كل الأصعدة. ولم تكن الكنيسة الكاثوليكية بعيدة عنها وإن جاءت مواقفها اللينة من العلمنة متأخرة بالمقارنة مع غيرها. فقد تضافرت ظروف وأسباب عدة أدت إلى أن تعيد الكنيسة الكاثوليكية النظر بمواقفها الصلبة ضد العلمنة. ولعل أهمها الإنقسام الحاد في فترة ماضية بين الكاثوليك والبروتستانت، حيث ساهم الأخيرون بنشاط ظاهر في إنجاح التجربة الليبرالية وفي تمثل قيم الديموقراطية على المستويين الديني والسياسي معاً، والتركيز على القول بأن حرارة الإيمان بالله يتوجب

أن تقابلها حرارة الالتزام بالحرية والمساواة والعدالة بين البشر. الأمر الذي جعل العلاقة قريبة جداً بين البروتستانت وطروحات العلمانيين والسبب الآخر هو الضغوط المتوالية على هرم الكنيسة الكاثوليكية، من داخلها وخارجها، لكي تتحرر من أرثها القروسطي الثقيل. حدة الضغوط أسفرت عن الموقف الذي أصدره البابا لاوون الثالث عشر في أواخر القرن التاسع عشر والذي عرف ببيان «الاله الأزلي» ويثير فيه بوضوح تام التمييز بين السلطتين الدينية والمدنية. فالأولى ينبغي أن يتركز نشاطها على الروحانيات والثانية على القضايا الدهرية ـ الزمنية. ولكل حقل سيادته على سلطته. بعد ذلك توالت الرسائل البابوية التي حملت توجهيين: الأول يحرص على تكرار مواقف البابوات السابقين الرافضين علمنة الأحوال الشخصية والتعليم والثاني يقر بفوائد العلمنة ويدعو إلى إقامة علاقة وطيدة مع الذين بيدهم القرار في السلطة العلمانية بهدف الإبقاء على بعض المكتسبات التي بقيت لديهم بعدما غزت العلمنة أبرز معالم الدنيا. ولاحقاً وصل التسليم الكاثوليكي بالدولة العلمانية إلى درجة مطابقته التامة مع المسيحية الأولى عند البيان الشهير الذي أصدره كرادلة وأساقفة فرنسا عام ١٩٤٥ حيث دعوا أبناء رعيتهم إلى الإقرار بـ«علمانية الدولة المتفقة كل الإتفاق مع عقيدة الكنيسة»(١) هذا البيان وضع الكنيسة الكاثوليكية أمام منعطف تاريخي في غاية من الأهمية. إذ عبرّ عن موقف لا يخالطه الشك، ملخصه الإقرار باستقلال الدولة المطلق في إدارة كل

---

(١) Lettres apostoliques Pei X. ed Bonne Presse. T II. Paris 1946. 125.125.

الشؤون البنيوية للإنسان. وكان قد دان بوضوح تدخل رجالات الدين في الشؤون السياسية للدولة وأكد على ممارسة فصل الإيمان بحرية تامة. وبإصرار البيان على مبادئه هذه، أصر على الوقوف الحازم ضد أي علمنة الحادية على كل المستويات. كما أقر بضرورة خضوع الدولة لمنظومة من القيم أو المعايير الاخلاقية. لأنه في غيابها تكون العقيدة العلمانية خطيرة. خاطئة، لا بل مناهضة للتقدم.

وتبلور الموقف الرسمي للكنيسة الكاثوليكية على أعلى المستويات على لسان الحبر الأعظم بيوس الثاني عشر في خطابه: الذي ألقاه في أذار ١٩٥٨ والذي حسم الموقف قائلاً: «إن علمانية الدولة السليمة والشرعية هي من مبادىء الكنيسة الكاثوليكية»[١]. وجاءت وثيقة المجمع الفاتيكاني تؤكد مرة أخرى على ضرورة الفصل بوضوح بين نظامين من المعرفة على ضرورة الإيمان ونظام للعقل. وتدعو من جهة أخرى إلى ضرورة الإلمام بالعلوم الحديثة. «يجب ألا نعرف معرفة كافية مبادىء اللاهوت فحسب، بل يجب الإلمام بالاكتشافات العلمية الدنيوية.. وبهذه الطريقة يتوصل المؤمنون بدورهم إلى حياة إيمان أكثر نقاوة وأشد نضجاً»[٢]. قابل هذا الموقف الجريء تعديل في الخطاب العلماني المكافح وبدأ يطرح لغة حوارية تواصلية انسجامية مع خط الكنيسة، تؤكد على المحافظة على الحريات العامة ولا سيما حرية

(١) مجلة «الرقيب الروماني» في تاريخ ٢٥ أذار ١٩٥٨.

(٢) المجمع المسكوني الفاتيكاني. الترجمة تحت إشراف المطران عبده خليفه، بيروت ١٩٩١. ص ٢٥٨، ٣٢٥ ـ ٣٢٦ (الطبعة الرابعة).

المعتقد الديني. وتدعم المؤسسات الدينية المسيحية في نشاطاتها الروحية. وتم تحديد دور الدين في النقطة التي ينشأ عندها الأدراك في المنتهى الوجودي لحياة الإنسان. وهكذا أمام كل تطرف ديني أو علموي هناك دائماً الفكر المتوازن والحكيم الذي يحاول دعم فكرة الإنسجام والتفاعل بين الروح وحقل الدنيويات. وكل الدراسات السوسيو ـ ثقافية لظاهرة الإيمان في المجتمعات العلمانية الغربية تدل أن نسبة المؤمنين هي الأكثر وأن تعلقهم بالأخلاق المسيحية شديد. ولعل هذه الظاهرة برزت بعدما أتت مجتمعات الحداثة بالكثير من المآسي البيروقراطية والنفس ـ إجتماعية والأخلاقية والبيئية الأمر الذي جعل فكر ما بعد الحداثة يقرع ناقوس الخطر ويركز على ضرورة الحد من دور العقلانية الصارمة والعلمانية المكافحة، ويدعو إلى نوع من العلمانية الجديدة. وها هي المسيحية بأفضل ممثليها والعلمانيون بمفكريهم الكبار يسعون إلى إعطاء نفس جديد للحضارة الغربية يرتكز على التوازن بل الإنسجام التام بين الأخلاق المسيحية والقيم العلمانية. فالفلسفات الغربية، بدورها اقتربت من الاقتناع بأن بعد المأزق التي أوقعت الحضارة المؤتمنة البشرية فيه، فإنه من دون دفء القلب وقوة الروح الصادرة من أعماق النفس الداخلية تصبح مؤسسات العالم الحديث مجرد زينة فارغة تغطي فراغاً إنسانياً كبيراً.

المسيحية المشرقية والعلمنة

أسئلة كبيرة تطرح نفسها في هذا السياق. أين هي المسيحية

المشرقية من كل التحولات على مستوى علاقة الكنيسة الغربية بالعلمنة؟ فهل درست تجربة شقيقتها الغربية في الروح واستفادت من انجازاتها وعثراتها؟ هل تمكنت من إيجاد لغة مشتركة أو حتى نقاط التقاء وإن بسيطة مع الحركة العلمانية في بلدانها؟ هنا نتسرع للإجابة المتشائمة عن كل هذا التساؤلات. فلم تقدم المسيحية المشرقية أي أعمال مهمة أو مبادرات كبرى وملموسة يمكن التوقف عندها من أجل الإجابة التقويمية والتحليلية عن كل هذه التساؤلات. لذا نجد أن التباين شديد الوضوح بين التجربتين الغربية والمشرقية. فالمسيحية المشرقية وعلى رغم بعض مظاهر التفتح الذي تعيشه من خلال محاولتها مواكبة حركة العصر، لم تتشجع حتى الآن على خوض معركة التحرر الحقيقي من أطرها المعرفية التقليدية. أن معظم الكتابات التي صدرت عن اليسوعيين والموارنة والارثوذكس والكاثوليك والبروتستانت والمعمدانيين وغيرهم هي على أهميتها في تعميق المعرفة المسيحية حول الكتاب المقدس والعقيدة والأسرار وأباء الكنيسة وتاريخها وحول مكانة السيد المسيح والعذراء في نظام الإيمان، وحول الحياة الروحية والتربية والأخلاق، فهي على المستوى الحياتي والعملي العام وعلى مستوى العلاقة مع الآخر، كانت ولا تزال تركز على أهداف عدة براغماتية المصلحة دوغمائية الطرح. ولعل أبرزها: الأول ترسيخ عرى الإيمان الشعبوي وسط رعاياها انطلاقاً من تصورر كلاسيكي للنصوص المقدسة. والثاني التشديد التام على طقوس كل طائفة وعاداتها من أجل خلق حال من الالتزام الشديد الصرامة لمرجعياتهاالداخلية وذلك خوفاً من خروقات أو انفتاح جاد على

غيرها. والثالث المشاركة الحثيثة من جانب زعماء الطوائف في لعبة السياسة والسلطة ومحاولة التنظير المكثف عند البعض للاهوت سياسي غلب عليه حرص شديد للمحافظة على امتيازات دنيوية. والرابع التوجس الكبير من مخاطر الأكثرية الاسلامية المحيطة. بيد أن معظم تلك الكتابات لم تدخل في تقويم موضوعي للفكرة، ولا للتجربة العلمانية بكل اجتهاداتها وفروعها بنقاط قوتها أو ضعفها، بنجاحاتها أو انتكاساتها، لا على المستوى الغربي، ولا على المستوى المشرقي العربي. بل أن معظمها جاء محكوماً بنظرته المسبقة العدائية لها. فالعلمانيون المؤمنون لم يتمكنوا من المجاهرة بخطابهم. وهناك عوائق هائلة على أرض الواقع، تتمثل في ما تفرضه بعض الأوساط الروحية ومعها السلطات الرسمية، وأخيراً إرهاب الحركات الأصولية بواسطة نظام أمني داخلي من الأفكار المغلفة بستار كثيف من «القداسة». تلك الأفكار ترسخت في نفوس الناس فخلقت وعياً طائفياً منغلقاً على نفسه متمسكاً بعصبويته. وهو أبعد ما يكون عن الوعي الديني المتسامح وعن وجه الكنيسة التي هي هبة محبة العالم كل العالم. فتلك الطائفية ترهن الشأن المسيحي لحساب المصالح وموازين القوى، وهي في الحصيلة العامة تشكل الدعامة الأساسية لذلك النظام الأمني مشكلة ما أسماه السوسيولوجي الفرنسي بييربورديو «السلطة الرمزية» التي تفعل فعلها الكبير في تجييش المذاهب والطوائف وتعبئها على الحركة، لا بل على القتال أحياناً ضد بعضها البعض.

بيد إن هذا النظام الأمني على رغم قوته الكبيرة لم يمنع بروز

أفكار لاهوتية وأصوات عقلانية من داخل المؤسسة الدينية المسيحية المشرقية ومن خارجها. فقد ظهرت كتابات من الفكر المسيحي المشرقي تنتقد بعنف نظريات النشوء، والارتقاء والنظريات الالحادية وبعض التأويلات العلمية والانتروبولوجية لنصوص الكتاب المقدس. إلا أن معظم الكتابات جاءت متفهمة من بعيد لإنجازات العلوم المعاصرة وجاء دفاعها عن الدين ليس كمصدر ينبع منه كل شيء حتى العلوم المعاصرة. بل على أساس كونه الينبوع الذي يضخ الإيمان في الروح الإنسانية. وفي هذا السياق يعطي الأب زهير عبد المسيح تعريفاً خاصاً للكتاب المقدس جاعلاً منه كتاباً للإيمان، وليس للعلم، فهو على حد قوله «كتاب دين وليس موسوعة علمية. فكما أن العلم اختبار ومحاولات وليس مذهباً دينياً عقيدياً»[1]، فعنده يجب ألا «يشرع الكتاب المقدس للعلم ولا العلم للدين»[2]. ويدعم هذا الفكر مسيحي مشرقي آخر هو الأب هواويني حيث يشدد على أنه لا ينبغي النظر إلى الكتاب المقدس «ككتاب علم. بل كالهام إلهي وإرشاد روحي»[3]. هذه الأفكار تكررت عند كثيرين من أباء الكنيسة المشرقيين. إلا أن معظمها لم يقدم نظرة فلسفية لمسألة عقلنة الفكر وتحديثه. فهو لم يرفض العلم من خلال تطبيقاته العملية الممثلة بالتقنيات الحديثة التي تدخل في أدق ثنايا حياتنا. إلا أن هذه

---

(١) مقالة اغناطيوس هزيم «شواغل الفكر السياسي منذ عام ١٨٦٦». من كتاب الفكر العربي في مئة سنة الجامعة الأميركية في بيروت هيئة الدراسات العربية بيروت ١٩١٧. ص ١٥٦.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

الأفكار رفضت في معظمها التعميم الابستيولوجي للعلم ولعلمنة الفكر. ووقفت في معظمها موقف المرتاب بل المناهض للعلمانية أيا يكن نوعها. فنادراً ما نجد أصواتاً متفهمة من العلمانية المؤمنة باستثناء أقلية من الكبار في تفكيرهم وبعد نظرهم. ونذكر منهم على سبيل المثال المفكر واللاهوتي الأرثوذكسي المطران جورج خضر واللاهوتي المنفتح العقل والروح المطران الكاثوليكي غريغوار حداد. فالأول عدا كونه يشكل مرجعاً من المراجع اللاهوتية المشرقية الشديدة العمق فإنه يجمع بين رسالة رجل الدين ورجل العلم، وهي رسالة تقوم بمهمة تنويرية عظيمة الفائدة المعرفية في حياتنا الفكرية، وذلك من خلال مقالاته الافتتاحية في جريدة «النهار» والتي تتناول مواضيع لاهوتية وفلسفية وحضارية وسلوكية تطاول أعماق وجداننا وأخلاقنا. فهذا الصوت الفريد والذي لم يتحول، ويا للأسف، ظاهرة أو مدرسة كانت له مساهمات مميزة في تقديم صورة موضوعية عن العلمنة. فهو يعتبر أن «الدولة العلمانية التي تحترم كل دين وترحب بكل مواطن كفؤ في المنزلة اللائقة بخدمته هي الأقرب إلى قلب الله»[1] إذا أن فكرة الدولة العلمانية عند المطران خضر مقترنة بالكفاية والعدل هو الذي يحتضن كل إنسان جدير بالدولة العادلة وكل هذا يجعل هذا الدولة عدلها وكفاية مواطنها شديدة القرب من السماحة الالهية وانطلاقاً من فهمه العميق للرسالة الالهية يضع حداً فاصلاً بين الرسالة الأزلية الكونية وبين استخدامات البشر الخاطئة بما فيها استخدامات رجال الدين للكلام الالهي ففي معرض نقده للطروحات المتعصبة

(١) المطران جورج خضر «الكنيسة والدولة» منشورات النور لبنان ١٩٨١ ص ٢٩.

المتسترة بالدين يقول أن «الدولة الدينية رهيبة جداً. لأننا لا نعرف في التاريخ دولة كانت حقاً حكم الله على الأرض. ولكننا نعرف دولاً.. يتحكم فيها رجال دين كائناً ما تكن تسمياتهم يحكمون بنصوص هي من قريب أو بعيد لإلههم»[١] من هنا نرى كم يفرز التاريخ بشراً علمانيين ومتدينين يوظفون فكرة الألوهة لمصالحهم الأرضية ويخلعون صفة القداسة على مآربهم الدنيوية والألوهة منهم براء. والصوت الثاني المتنور لم يسمح له بنشر دعوته العلمانية المؤمنة بيد أنها وجدت آذاناً كثيرة مصغية في لبنان وخارجه. فخطابه الفكري كان شديد الإيمان بضرورة تبني العلمنة لأنها ترادف النور والعلم والإيمان والأخلاق. فهو يقول أن «العلمانية إحدى النظريات العقلية المنطقية ولكنها في الوقت نفسه علم تجريبي، وإيمان والتزام، بل مناقبية ملأى بالقيم الإنسانية»[٢].

كما أنه يوجه سهام انتقاداته للجهال أيا يكن موقعهم والذين يتوجسون من العلمنة لأنهم يظنون أنها: «محاولة تحرير العالم والمجتمع والإنسان من الدين ومن الله وفي هذا الظن إثم مثلث ضد الله وضد الدين وضد العلمانية»[٣] فالعلمانية كما فهمها المطران حداد مرادفه لإحدى أهم القيم الإنسانية فهي تقول «بقيمة القيم في ذاتها... قيمتها لأنها لأجل خير الإنسان ونموه وتكامله. وإن

---

(١) المصدر السابق. ص ٢٩ ـ ٤٠.

(٢) المطران غريغوار حداد. «العلمنة في الواقع المجتمعي اللبناني» من كتاب الثقافة والدين والسياسة... منشورات الحركة الثقافية ـ انطلياس ١٩٨٥. ص ١٤.

(٣) المصدر السابق الصفحة نفسها.

الأهم من قيمتها النظرية، هو ترجمتها الفعلية عند الذين يتباهون بها، أو يعتبرونها قيماً. تخدم المصلحة العامة حقاً، وهي من أهم المقاييس لدى الجميع»[1] ويجد في العلمانية قاسماً من أهم القواسم المشتركة بين المسيحية والإسلام ويشير في هذا الصدد إلى «أن المسيحية والإسلام والعلمانية لديها قيم مشتركة يمكن، بل يجب الكشف عنها وتجميعها، للوصول معاً إلى اتفاق قيمي واسع الأطراف... عميق الأبعاد، في خدمة الإنسان كل إنسان، وكل مجتمع إنساني»[2].

على رغم الأهمية القصوى لهذين الصوتين المميزين إلا أنهما لم يتمكنا من التحول إلى ظاهرة تنويرية عامة حيث تكاد تكون سائدة لغة التكرار والتقليد والدوغمائية ورفض الآخر، ولا يتحرر المسيحي من هذا الأرث، ولا من احباطاته التي يجري أخيراً كثير من الكلام حولها، إلا من خلال مقدرته الشجاعة على التحرر من أفكاره المنمطة عن ذاته وعن الآخر، ومن خلال اقتحامه مغامرة العلمنة الواسعة والشاملة. فعلى رغم الضغوطات الخارجية والأقليمية على المسيحيين المشرقيين إلا أن الخلاص يتوجب أن يبدأ منهم وبأنفسهم. فكما أن الحاجة ملحة لأن يدخل العقل النقدي طروحات وممارسات الفكر الإسلامي في العمق فإنه مطلوب بالإلحاح نفسه من الفكر المسيحي المشرقي، من خلال تجديد العدة الفكرية والمنهجية للبيت الداخلي. وأيضاً من خلال الإستفادة من كل التجارب العلمانية المؤمنة وحتى غير المؤمنة

---

(١) المصدر السابق. ص ٢٠.

(٢) المصدر نفسه ص ٢٣.

الناجحة في العالم. ومعركة التحرر تلك المطلوبة من أصحاب العقول النيرة والمنفتحة من داخل المؤسسة الدينية نفسها، مطلوبة أيضاً من أصحاب العقول العلمية المبدعة المنفتحة على تسامي الرسالة الالهية وعلى إعطاء الأهمية القصوى للبعد الروحي والديني الإنسان، فعلى كل طرف سواء كان من هذا الدين أو ذاك، أو ينتمي إلى هذا الحقل المعرفي أو التيار العلماني، عليه أن ينصت ويستفيد من الآخر وأن يرتكز على قاعدة التفكير العلمي الذي يملك وحده الأمكان الأفضل للوحدة. وهكذا قد يتعاون الجميع من أجل تصحيح الكثير من الأفكار والممارسات. ويجري الهدم المتأني لتلك الحواجز والجدران العالية بين أبناء أهل الكتاب، ويتم تقريب أهل المشرق المتعددي الديانات ليس من بعضهم البعض فحسب بل من روح العصر وديناميته.

الباب الرابع

العلماني
وسلطة الإكليروس

هذا البحث يسلط الضوء على موقف العلماني من سلطة رجل الدين داخل الكنيسة وخارجها. ويختار كنموذج لذلك موقف الأرثوذكسية من مسألتي الحرية والسياسة وعلاقة التجاذب والتنافر التي تعيشها الكنيسة الأرثوذكسية المشرقية مع أبنائها من رجالات دين وعلمانيين.

الأرثوذوكسية وفلسفة الحرية

للارثوذكسية فلسفة وبعض السمات الخاصة طبعت تاريخ علاقتها بذاتها وبالمؤمنين من أبناء الديانات الأخرى. فالمسيحية الارثوذكسية هي التوتر والاتحاد بين حب المتسامي الإلهي وحب البؤساء الذين يتألمون. فخومياكوف اللاهوتي الروسي الكبير كان يقدس الخيار الحر للإنسان، وهو الذي ابتدع مصطلح Sobornost. وهو يفيد الاتحاد الحر بين المؤمنين المسيحيين الآتي من فهمهم المشترك للحق، وبحثهم المشترك عن الخلاص. وذلك الاتحاد قائم على حبهم الجماعي للمسيح وللحق الإلهي. فمبدأ الحرية لدى الارثوذكس يرتفع إلى مرتبة القدسية. وها هو الفيلسوف الارثوذكسي الأهم في هذا القرن، نيكولاي بردابيف، يقول: «أقاوم أية ارثوذكسية تحاول تحديد حريتي أو تحطيمها سواء أكانت سياسية أم دينية»[1]. في هذا السياق ينظر بردابيف إلى الحرية في مجالها الشديد الاتساع الهادف إلى الكشف عما فيها من بعد متعالٍ وشمولي. فالفرد الحر عنده ينطلق من خلال الفعل الخلاق إلى

---

(١) نيكولاي بردابيف، «الحلم والواقع» ترجمة فؤاد كامن. الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٤ ـ ص ٦٤.

تمام الوجود وكليته. والفلسفة الارثوذكسية تعلّم أبناءها أن الروح والحرية شأن واحد. أما اللاهوتي والمفكر الاثوذكسي الروسي الآخر سرغي بولغاكوف فهو يفصل الارثوذكسية عن قيود الأنظمة والأحزاب السياسية. فيشير إلى أنه «لا توجد أية علاقة وطيدة داخلية بين الارثوذكسية وهذا أو ذاك من النظام السياسي. لا بل يمكن للارثوذكسيين أن يتبنّوا أفكاراً سياسية مختلفة. هذه مسألة لها علاقة بضمائرهم السياسية وبحكمتهم. فالارثوذكسية حرة ولا يتوجب عليها أن تخدم هذا النظام السياسي أو ذلك. لها خطابها الديني لا السياسي الهادف إلى ذوبان السلطة في الجو الكنسي. وخطابها لا يحمل لواء السيف والترس أو الدولة الكنسية الممثلة في نموذج الحكم البابوي. من هنا ندرك سبب عدم اعتبار نفسها كاثوليكية: هي ليست بابوية ولا قيصرية. . .»[١].

يستنتج من هذا انسلاخ الارثوذكسية عن شؤون السياسة، بمعناها الضيق، والتي هي من اختصاص أناس لا يرتبطون بالمؤسسة الكنسية. وهذا الموقف عبّر عنه في أكثر من مرة المفكر المسيحي المشرقي المطران جورج خضر محذراً من زج الكنيسة في شؤون السياسة حيث يقول في إحدى مقالاته (في «النهار»): «الكنيسة غريبة عن المدينة الأرضية غرابة المحبة عن الإكراه. لكن الكل يريد أن يزجها في شؤون الأرض. قيادتها تفعل ذلك لتكسب نفوذاً لدى أهل السلطة. والذين في السلطة يفعلون ذلك ليستعبدوا الكنيسة آنذاك لتصير من مدينة الأرض ولا تصبح الأرض مقراً

---

(١) سرغي بلغاكوف. الأرثوذكسية. دار نشر TERRA. موسكو ١٩٩١. ص ٢٤١ ـ ٢٤٢ (بالروسية).

للإله»[1]. وهذا القول قد ينطبق على مواقف بعض الطوائف المسيحية الأخرى وليس على الكنيسة الارثوذكسية في العديد من مواقعها حيال المسائل الكبرى في التاريخ السياسي المحلي والدولي.

كما أن القارىء المتمعن في كتابات سلاڤيوف ومين وغيرهما يلمس بأن فكرهم اللاهوتي كان شديد الحرص على أن يحدد نقاط التمايز بين الرؤية المسيحية الشرقية والرؤية المسيحية الغربية حول العديد من المسائل المتعلقة بالحياة الروحية داخل الكنيسة وعلاقتها بمحيطها. فالكنيسة الشرقية لم تشهد في تركيبتها التنظيمية فوقية ظاهرة ولا تراتبية تنظيمية صارمة من الطغيان الاكليركي. وكان همّها الدائم ينصب على التزام مبادىء الانسجام والتشارك والشورى بين الاكليركي والعلماني، وعلى التأكيد أن الكنيسة هي تجسيد حي ودائم للمحبة.

ومشرقياً كانت الارثوذكسية سبّاقة للالتزام بعروبتها وانطاكيتها. وقد اعتبرت نفسها القلب النابض للمسيحية الشرقية عامة. ولم تعرف علاقتها ببيئتها العربية أو الإسلامية في معظم تاريخ حضورها أية خضّات جادة...

تلك هي أساسيات رافقت وترافق الرؤية الفلسفية واللاهوتية الارثوذكسية لمسائل السياسة والتربية والدنيا عامة. بيد أن هذه الأساسيات التي حملها ويحملها كبار حكمائها لم تكن دائماً بهذه

---

(١) المطران جورج خضر. هل من سلطة في الكنيسة؟
«النهار» ١٢ـ ١١ ـ ١٩٨٨.

الدرجة الواضحة من علاقتها بتلك المسائل. أن اختراق السياسي لها، وانغماس الديني في شؤون «القيصر» وجمود حركة الاجتهاد اللاهوتي في بعض المراحل، كلها عناصر عرّضتها لبعض الخضّات التي تكبر أو تصغر تبعاً لعلاقة العقل الكوني العلمي بالوعي الديني الدوغمائي من ناحية أو علاقة الكنيسة بهذا النظام السياسي أو ذاك.

الكنيسة بين الدين والدولة

كما سبق وذكرنا في بداية هذا البحث إن الجهد سيتركز على موقف العلماني من سلطة رجل الدين في شؤون الدين والدنيا. وأخذنا نموذجاً لذلك الآراء المحكية والمكتوبة التي عبّر عنها المؤتمر العلماني الأرثوذكسي الأول الذي عقد في بيروت بتاريخ ١٣ ـ ١٠ ـ ١٩٩٤[١].

أن السامع أو القارىء لمحاضر وتوصيات المؤتمر سرعان ما يلاحظ حضور الكثير من المصطلحات والمفاهيم التي تسكن ليس فقط الذهن العلماني المسيحي المؤمن، بل ذهن معظم الناس في بلادنا ومشرقنا، والتي تربط مفهوم الدولة أو الشعب أو حتى الأمة بالدين، وتخلط بين المفاهيم الدنيوية والأخرى الدينية. فلا تعرف أين نقاط الانسجام بينها وأين نقاط التمايز. فعلى سبيل المثال كثيراً ما يتردد على الألسن مقولات «الأمة المسيحية» أو «الشعب

(١) نلفت انتباه القارىء هنا بأن الكاتب تعذر عليه الاستناد إلى المراجع المنشورة وإلى مكان إصدارها وأرقام صفحاتها، ذلك لأن كلمات المساهمين ومحاظراتهم لم تُنشر حتى الآن. لذا سيعتمد الكاتب على المحاظرات التي وزعتها الهيئة التنظيمية للمؤتمر أثناء انعقاده وعلى ما سمعه من نقاشات وما نشرته صحف النهار والديار من أخبار حوله بتاريخ ١٤ ـ ١٠ ـ ١٩٩٤.

المسيحي» أو «الدولة المسيحية» ويتم النظر إلى الكنيسة كأنها دولة مدنية قائمة بذاتها. حيث ينظر إلى رجالات الكنيسة كأنهم في مؤسسة لها كل مواصفات وآليات السلطة وما يتبعها من علاقات بين الحاكم والمحكوم. يقابل ذلك كلام من بعض رجالات الدين يعتبرون أنفسهم بموجبه تجسيداً متكاملاً للسلطة الروحية. فعلى رغم الكلام الصحيح في جوهره والقائل بأن الكنيسة ليست الدولة وعليها أن تتفرغ للعمل الروحي، ألا أن هناك مواقف يعرفها الجميع تظهر أن المسؤول الروحي في لبنان يمثل أحياناً كثيرة الكلمة الفصل في اختيار أو تعيين الوزير أو النائب أو الموظف في مؤسسات الدولة. فكما أن بعض رجالات الدين يخلطون أحياناً بين روحانياتهم ودنياهم، كذلك يقوم العلماني بهذا الخلط. ولعل ذلك يعود إلى نمط من التفكير اللاعقلاني واللاواقعي في النظرة إلى شؤون الدين والدنيا. وعندما يسود مناخ اللاعقل واللاديموقراطية تُخلق التربة الخصبة للانفعالات والصراعات المتعددة الشكل والمضمون. أن تربتنا لم تؤسس، لا في الذهن ولا في الممارسة، قيم العقلنة والعلمنة التي من نتائجها إقامة المجتمع المدني الذي يرسم الحدود الفاصلة بين مهام الدين ومهام الدنيا. وعلى العكس من ذلك، جاءت الحرب الأهلية لتثبت دور الطائفة على حساب القانون العام والمجتمع المدني. لذلك وجد رجل الدين نفسه، أمام خيبة الناس الكبرى بساستهم الحاكمين وأحزابهم وميليشياتها، مدفوعاً للتدخل في شؤون السياسة والدنيا (وراغباً أحياناً بذلك) والابتعاد عن الرعاية الروحية لأبناء رعيته. وهذا الأمر حذّر منه أحد أبرز اللاهوتيين الارثوذكس في بداية

الخمسينات حين قال: «يضطر مطارنتنا أن يكونوا رؤساء ملل سياسية أشبه بالقوميات الصغرى مما يلهيهم عن الاهتمام بملكوت الله وخلاص النفوس. فإذا كانت أبواب السياسة مفتوحة لهم فيكون هذا على حساب العمل الروحي. لأن في السياسة إغراء والعاقل يهرب من الإغراء»[١].

ثم أن هناك أمراً يترك سحابة من الضباب الكثيف علي كل من رجل الدين والعلماني، الأمر الذي يسبب هذا الخلط ليس في مفردات الخطاب الديني بل أيضاً في تعابير الخطاب العلماني أيضاً. وقوامه أن الخطاب العلماني لم يعرّفنا بوضوح على الدور الذي يتوجب على العلماني القيام به في المجتمع المدني أو داخل المؤسسة الدينية، أو المكانة التي يفترض أن يشغلها الاكليركي في مؤسسته الدينية والمهام الملقاة على عاتقه في المجتمع المدني. كما أن الخطاب الديني لم يقدّم رؤيته لحدوده في الدنيا، ولم يحدد الموقع الخاص بالعلماني داخل كنيسته أو المؤسسة الدينية عامة. من هنا فإن الحاجة ماسة للفصل المنهجي بين الوعي الإيماني والوعي العلماني حتى لا يحدث التشابك المصطنع والقهري.

العلماني والاكليركي

هنا يتعين على العلماني أن يفصل بين الجانب البشري والجانب الروحي في نمط تفكير وسلوكية رجل الدين. وأن يعمل على تغذية الجانب الروحي في شخصية المسؤول الديني. فماذا

(١) راجع إنطاكيا تتجد شهادات ونصوص. منشورات لانور ص ١٢١ ـ (بدون تاريخ إصدار).

يضير أن تبقى النفوس المؤمنة متعلقة بهيبة ورصانة رجل الدين الذي تسكنه روح التقوى والغيرة على مصلحة أبناء رعيته ومجتمعه؟ بل نقول أبعد من ذلك بأن وجوده بهذه السمات يشكل ضرورة روحية وأخلاقية في مجتمع ينحدر بشكل مرعب نحو حضارة استهلاكية عمادها وحشية تسلط القوى على الضعيف، وخطابها التعلق المفزع بالثقافة الاستهلاكية الفارغة ومتطلبات الغريزة المنفلتة.

فإذا وجد العلماني أن ثمة انحرافاً ما عند رجل الدين يتجلى في السلوك الفوقي، أو الاقتراب من سلطة «القيصر» أو التصرف بأموال الرعية وأملاكها لمآرب خاصة، أو التحريض الطائفي. فمن الأولى أن يستعمل كل الطرق المشروعة داخل البيت، معتمداً على تكثيف المحبة لرجل الدين، بصورة تترافق مع التقويم البنوي له. أن الرقيب الأول على رجل الدين المجمع المقدس. ورقيبه الثاني هو أبناء ملته في الإيمان. وإذا كان المطلوب محاولة إصلاح جادة داخل المؤسسة الدينية من أجل إدخال الوعي الديني ومن يمارسه في حضرة الله المتسامي. وإشراكه في بناء المجتمع المدني الذي يفصل بين دينه ودنياه، فهذا أمر مشروع، إذ أكدت الحياة الحاجيته. أما إذا كان الهدف نقد السلطة الروحية العليا ليحل محلها الناقد حباً بالوصول إلى أعلى الهرم عن طريق اقحام متطلباته الدنيوية في أمور دينه، فهذه لعبة على السلطة.

وإذا كان من ضرورة لإصلاح ما داخل المؤسسة الدينية فيتوجب أن يكون هذا داخل الفضاء الذي يدور في فلكه الوعي الديني. وفي هذه الحالة فإن الأولوية يجب أن تعطى للاهوتي

المفكر ولعالم الإنسانيات المتخصص في الأديان. وإذا كان من ضرورة لإصلاح أو تغيير داخل المجتمع المدني فيتوجب أن يحدث هذا داخل الفضاء الذي يدور في فلكه الوعي السياسي والحقوقي والاقتصادي وغيره وهذا الميدان هو المسرح الأساسي للعبة السلطة. لعبة العلاقة بين الحاكم والمحكوم.

الاسقف والعلماني

كما إن تقوى رجل الدين ومعارفه اللاهوتية والفلسفية هي المعيار الأساسي لصلاحه فهذا الموقع المهم في الكنيسة وغياب تلك الثقافة الدينية يجعله يقع في هفوات كثيرة تضر أحياناً بالدين نفسه وبعلاقته بالمجتمع. فرجل الدين الحق هو الذي يضع نصب أعينه قول بولس الرسول: «احترزوا إذا لأنفسكم ولجميع الرعية التي اقامكم الروح القدُس فيها أساقفة لترعوا كنيسة الله التي اقتناها بدمه» (أعمال: ٢٠ ـ ٢٨).

والمعيار الأهم هو دنو الاكليركي من رسالة المسيحية التي جاءت على الأرض لا التفتيش عن مجد دنيوي أو سلطة، بل «لتبشر المساكين وتشفي القلوب المكسورة» بحسب الرسول لوقا (لو ١٩ : ١٠) وقول الرسول مرقس هو المقياس برأينا لتواضع المسؤول الروحي أو عدم تواضعه، حيث يؤكد من أراد أن يكون عظيماً، فليكن لكم خادماً ومن أراد أن يكون فيكم أولاً فليكن لجميعكم عبداً: (مر ١٠ ـ ٤٤ و ٤٥).

هذه آيات يعرفها القائمون على الكنيسة جيداً. ألا أن التذكير بها قد يكون مفيداً لإبعادنا عن سلطة الأغنياء ومغرياتهم وحكم

السياسيين وتكبرهم، وعن خلل يظهر لدى البعض في استخدام سلطته الروحية. وفي هذا السياق إذا اتفقنا إن الكنيسة هي جماعة المؤمنين الذين يشكلون جسداً واحداً رأسه المسيح، وجب أن يكون المؤمن عاملاً على أحلال ملكوت الحق والحياة والقداسة والنعمة والعدل والسلام. بهذا المعنى فإن المشاركة العلمانية في الكنيسة تكون مشاركة إيجابية قائمة على التكامل الخلاق بين الاكليركي والعلماني. لا سيما وأن بولس الرسول يقول بتنوّع المواهب: «فإنه كما في جسد واحد لنا أعضاء كثيرة. ولكن ليس جميع الأعضاء لها عمل واحد. هكذا نحن الكثيرين جسد واحد في المسيح وأعضاء بعضاً لبعض كل واحد لآخر. ولكن لنا مواهب مختلفة بحسب النعمة المعطاة لنا: (رسالة بولس إلى أهل رومية ١٢ : ٥ و ٦). النص واضح جداً والدعوة إلى الجميع ليأخذوا بهذا التنوع. فيتم توزيع المهام بدراية كبيرة حتى لا تعبر الصراعات إلى الجسم الواحد. والحق أن مكانة الاكليركي تكاد تكون واضحة بالنسبة للجميع. بيد أننا لا نعلم مكانة العلماني في كنيسته. وفي هذا المجال يتعين على الأب الحكيم والمحب أن يصغي بعناية لأي رأي أياً يكن مصدره. فإذا حدث التنسيق الحقيقي والعمل المشترك لخدمة الرعية على قاعدة المحبة بين الاكليركي والعلماني المؤمن يقوم الجسد بكل أعضائه لتجديد رسالة الروح في النفوس.

تبقى أسئلة وتساؤلات: ما هي حدود سلطة الأسقف؟ وما هي مكانة العلماني المؤمن في هذا الجسد الكبير الذي هو الكنيسة؟ أين تقف الارثوذكسية من التطور الهائل للعلوم الدنيوية والدينية، والتحولات التاريخية الكبرى في عالمنا؟ وهذه الأسئلة مطروحة

أمام الفكر اللاهوتي الشرقي. كما إن المعنيين بهذه المجالات يتوجب أن يتوافر لديهم بعد النظر والمزيد من الشجاعة لأن يدخلوا العلم المتخصص بكل مناهجه الحديثة في تأويل الظاهرة الدينية ومحاولة تعميق البعد الروحي للشخصية الإنسانية.

الباب السادس

هل في الإسلام علمنة؟

لكل مرحلة في التاريخ المسيحي والإسلامي أبطالها ورموزها وشهدائها لها أقويائها وضعفائها وذلك على المستويين الديني والدنيوي. إنها اللعبة الأزلية حول السلطة والمعرفة. ولكل مرحلة مفهومها الفلسفي لشؤون الدين والدنيا. وفي تاريخ العلاقة بين هذين الميدانين نشأ تطرف من قبل المؤوليين الدينيين والمؤوليين العلميين. لدى الطرف الأول تكونت فئة لا بأس بها من النخب الفكرية الدينية التي ساهمت في صنع الوعي الديني وحتى الدنيوي لدى الجمهور العريض من الناس. الذي تحدد على أثر ذلك رؤيته العامة للحياة منذ لحظة ولادته مروراً بتربيته وزواجه وعلاقته بالله والمحيط وحتى مماته. ولم يكن لدى تلك النخب اليد الطولى في تشكل تفكير هؤلاء الناس ضمن بيئتهم الثقافية الخاصة بهم وحسب. بل تحددت رؤيتهم للبيئات الأخرى التي لها نوع آخر من الإيمان والسلوك والتي جاءت بمعظمها ذاتوية تشعر وكأنها وحدها مالكة الإيمان الأصح والحقيقة. الأمر الذي أدى إلى عرقلة روح الإجتهاد والإبداع وحرية الحركة والإنفتاح على الآخر. . أما الطرف الثاني فبرز تطرفه الأساسي في مفهومه العلموي للدين والعلم. فالعلموية وهم نصبه أصحابه للعلم نفسه محملينه أكثر من طاقته. . فالموقف العلموي لا يسلم إلا بالوقائع الملموسة وأي رأي لا يتفق مع هذا الموقف كان سرعان ما توجه له تهمة اللاعلمية. هكذا نوع من العلموية له طابعه الدوغمائي البحث. فعدا عن كونه لا يعطي نظرة موضوعية للعلم وحدوده فأنه يخلق حالة من البلبلة في منظومة القيم الأخلاقية والجمالية والروحية في الشخصية الإنسانية.

من هنا ومن أجل مقاربة حقائق الأمور ينبغي «التحرر من سياج المعرفة الخاطئة» كما يقول باشلار، ولهذا الأمر تقتضي الضرورة تفكيك اللغة الدينية والعلموية لتلك النخبتين من أجل تبيان الواقعي والواهم فيها، من أجل تبيان الجانب التسلطي الموظف سياسياً من قبل كل طرف وتبيان الجانب البراغماتي فيه. وهذه المهمة ملقاة على عاتق كل الأصوات العقلانية المنفتحة من الجانب الديني والجانب العلماني. فكل الدوغمائيات دينية كانت أم سياسية أو علموية هي انزلاق خطر عن جوهر الأمور عن روح الانفتاح على الآخر والتفاعل والعيش والانسجام معه.

ينبغي المزيد من الايضاح حول وقائع تاريخية وانية يحاول البعض طمسها أو تحجيمها أو تشويهها أو إبعادها تماماً عن ساحة السجال والتبني والتطوير. ينبغي التصدي للكثير من المقولات والأفكار المنمطة التي تصدر عن بعض مفكري النخب الدينية والعلموية في فكرنا العربي المعاصر. وبالذات حول مسائل حيوية مثل العلمنة والدين. حول مدى حضورها أو غيابها في تراثنا وفي حاضرنا الراهن.

هناك رأي عبّر عنه مسيحي مشرقي وهو جواد بولس في مقالة تحت عنوان «العلمنة والشرق الأوسط على ضوء التاريخ» يقول فيها: «العلمنة مفهوم غربي مستورد يندر تواجدها في بلدان الشرق الأوسط» بينما نرى في المقابل رأي عبر عنه مسلم مشرقي وهو عمر مسقاوي في مقالة تحت عنوان «الاتجاهات في الإسلام حيال طروحات العلمنة». اجتزأ موقفه من العلمنة من خلال علاقتها

الحادة في فترة ما من الكنيسة. وحاول تعميمه وكأنه مناهض لها. فهو يقول: «العلمنة انطلاقاً من المفهوم الفلسفي لنشوئها الأوروبي نقيض لدور الكنيسة، ليس فحسب، في إطار الدولة، بل أيضاً في إطار التربية الإجتماعية إستناداً إلى مفاهيم الفردية». وهناك آراء لا مجال هنا لحصرها من بعض مفكري النخب الدينية والعلمية المسيحية والإسلامية معاً في العالم العربي تشير بأن لا وجود للعلمنة في الإسلام بالتالي لا مستقبل لها عندنا. وأخرى تسعى للبرهنة بأن التجربة العلمانية في الغرب جاءت كنقيض ليس للمسيحية فقط وبل للدين معاً الأمر الذي دفعهم للظن بأن الإيمان ومعه الروحانية الدينية عامة في حالة تراجع دائم. في حين نجد بأن كمية هائلة من الكتابات تكرر كلاماً منقوصاً يقول بأن لا إنفصام بين الدين والدنيا في الإسلام على عكس المسيحية المعلمنة التي أوجدت ذلك الإنفصام.

هذا البحث سيكتفي بمحاولة تبيان حضور العلمنة في التجربة الإسلامية نفسها.

الإسلام المؤسس

هنا لا بد لنا أن نرجع قليلاً إلى التاريخ لنحفر في بعض طبقاته. فقبل أن تأخذ أوروبا مبادرة رفع راية العقلنة والعلمانية في العصر الحديث فإن المسيحيين الشرقيين والمسلمين كانوا قد أرسو البدايات الأولى لقيم العقلنة لا بل العلمنة وأغنوا الحضارة العالمية بها وها هو وايتهيد يشير إلى أن البزنطيين والمحمديين احتفظت ثقافتهم بطاقاتها الذاتية تغذيها المجازفة الطبيعية والروحية.

فتاجروا مع الشرق وتوسعوا مع الغرب. وقننوا الشرع. وأبدعوا أشكالاً جديدة في الفن. وصاغوا اللاهوتيات. وخلقوا الرياضيات خلقاً جديداً ووسعوا المعارف الطبية».

والتقت نظرة الفيلسوف والمؤرخ وايتهيد مع مؤرخ العلم الشهير جورج سارتون الذي لم يخف إعجابه الشديد بالمعجزة العقلية والعلمية للعرب والذي قال عنها: «ليس هناك ما يشبهها في التاريخ الإنساني كله، إلا استساغة اليابان للعلم الحديث والتكنولوجيا في عصر الميجي. والمقارنة مفيدة، لأن الوضع كان من حيث الأساس واحداً في الحالتين. فالفعاليات الفكرية العربية أدركت حاجتها للعلم اليوناني بالسرعة التي أدرك بها اليابانيون حاجتهم للعلم الأوروبي منذ قرنين. وكان للفريقيين الإرادة والطاقة الروحية اللتان تستطيعان التغلب على أشد الصعوبات. ولم تكن لدى العرب أو اليابانيين الخبرة أو الصبر الكافيين للتفكير بالصعوبات والتخوف منها. لذلك انطلقوا غير آبهين بها. فكل شيء يصبح أيسر ما دمت لا ترى صعوبته»(١).

قد تكثر الاستشهادات بنصوص متنوعة المصادر وتتعدد الأدلة. إلا أننا لسنا بحاجة للتأكد على أن الذهن العربي ـ الإسلامي في لحظات قوته الحضارية كان له اسهاماته الكبرى في إنتاج أفكار عقلانية ـ علمية كانت في غاية الخصب. وغزارة مثل هكذا نوع من التفكير أو ضحالته في هذه الفترة من التاريخ العربي أو تلك لا يرجع في واقع الأمر، كما يدعي البعض

(١) George sarton. islamie science. in Guyler Young ed Near Eastern culture and socienty princeton. 1951. p.86.

إلى التركيبة الداخلية للفكر نفسه أو للوعي الديني نفسه بقدر ما يرجع إلى طبيعة الدولة أو السلطة السياسية، التي تنجح أو تفشل في تنظيم وتسيير شؤون الدنيا ومعها الدين أحياناً.

لذا يخطأ من يظن بأن لا وجود للعقلية المعلمنة في تاريخ الشرق الأوسط وتحديداً ما يقصده البعض في التاريخ الإسلامي. فمن يخضع ذلك التاريخ وكل إفرازاته ومعطياته للتحليل العلمي المتنوع التخصصات يرى منذ بزوغ الإسلام وإقامة نظام الخلافة بدأنا نتلمس منحيان: الأول ديني روحاني والثاني زمني ـ دهري، الأول المتمثل بالفكر الديني الذي بحث في مسألة الألوهة والأديان والكون وواجبات المؤمن المتدين. والثاني المتعلق ببحث إشكاليات السلطة وكل شجون السياسة وعملية تسيير الشؤون الدنيوية للإنسان. ومن يتأمل التراث الاسلامي برمته من القرآن مروراً بالفقه وبالنتاج المعرفي والعلمي والثقافي عامة يرى بأنه وبالرغم من الحضور القوي والمكثف للكلام الديني هناك الكثير من الدلالات الدنيوية التي تؤكد وجود بذور العقلنة لا بل العلمنة فيها، وهنا لسنا بحاجة لتكرار الآيات القرآنية وهي كثيرة التي تحض على العلم والمعرفة. إلا أننا نود التذكير والتأكيد على مجموعة مبادىء وتشريعات من القرآن الكريم تلتقي في بعض دلالاتها مع بعض المبادىء التي ترتكز عليها الدولة العلماينة. فالقرآن الكريم حارب تسلط رجال الدين على المؤسسة الدينية والمدنية. كما أنه دعا إلى الإقرار لكل الأديان لا بل التعايش فيما بينها. والعلمانية بدورها تقر بتعددية منظومات الإيمان وبحرية المعتقد الديني. والإسلام لا يميز بين الأديان أو الأجناس فله

القول «أكرم الناس عند الله أتقاهم» والعلمانية لا تفرق بين دين وآخر وبين هذا الجنس أو تلك الأثنية. فعندها المواطنون متساوون في حقوقهم وواجباتهم في ظل المجتمع المدني. الإسلام يقر بمبدأ الشورى والعلمانية ترتكز على الديموقراطية. والإسلام كما يشير العلامة الشيخ عبد الله العلايلي في كتابه الصادر عن دار العلم للملايين عام ١٩٧٩ تحت عنوان «أين الخطأ» لا يمنع الزواج المختلط. والعلمانية بدورها لا تضع أي شرط ديني للزواج.

ومن جهة أخرى فإن القرآن نفسه الذي يجسد كلمة الله تم الوحي به للرسول في لغة عربية بشرية. والقوانين والأحكام الأخلاقية التي ارتكزت عليها الشريعة ليست مرتكزة على رؤية كونية خارج الزمان. ألم يعتمد الشرع نفسه وفقاً لمصادر الأئمة على ثلاثة مصادر بشرية، سنة الرسول، والقياس أو العقل، والإجماع أو الإرادة العامة. زد على ذلك أن كل مجالات الأدب والفكر والفن كانت تتمتع باستقلالية نسبية عن المجال الذي تمحور فيه الوعي الديني الإسلامي. فرغم سقف الشريعة والنص القرآني الذي كان يحتل الحيز الأبرز في الفضاء الثقافي للعصر الوسيط فلم تقف الآيات القرآنية حجر عثرة أمام تطور العلوم الطبيعية ولا حتى أمام تفاعل الفكر الإسلامي مع الفكر الفلسفي اليوناني.

إذن على الرغم من سيادة الوعي الديني في الإسلام ومحاولة هيمنته على كل حقول المعارف إلا أن الفكر الإسلامي أنتج معارف عقلية وعلمية كان لها الحضور الأهم على الساحة الثقافية العالمية في القرون الوسطى. ومن يريد التأكد من ذلك فما عليه إلا بالقراءة المتأنية لكتابات المعتزلة والجاحظ وتلميذه أبي حيان التوحيدي

وابن المقفع والفارابي وابن رشد وابن خلدون وغيرهم. وما عليه إلا التمعن في الجهد الذي قام به العلماء العرب والمسلمون في وضع اللبنات الأولى للتوفيق بين النزعة التجريبية والنزعة التجريدية الرياضية في فلسفة العلم. وفي تطوير العديد من العلوم على مستوى اكتشافات ميادين جديدة فيه أو على مستوى المنهج. وليست أسهامات ابن الموصل والخوارزمي وابن ادريس وغيرهم هي الوحيدة في هذا الإطار بل أن الدائرة اتسعت لتشمل آلاف العلماء في كل الحقول. ومن فكر كل هؤلاء المفكرين والأدباء والعلماء كانت تشع مواقف عقلانية علمية نقدية حيال كافة المسائل المتعلقة بشؤون ديننا ودنيانا. من هنا ندرك جيداً أهمية الجهد الذي يقوم به العديد من المفكرين العرب المعاصرين الذين يحرصون على احتواء تلك العناصر العقلانية في تراثنا وتوظيفها في معركتهم التنويرية التحدثية على أكثر من جبهة ومجال. إلا أن التيار الدينوي ـ الأصولي كانت له الغلبة في هذا التراث. والذي بدأ مع المدرسة «الأرثوذكسية» في الفقه واستمرت مع الغزالي وكل التيارات والملل التي قلصت دور العقل العلمي في الفكر الإسلامي. بدءاً من القرن الحادي عشر ميلادي، وهي التي أسهمت في تشكل المتخيل الإجتماعي الإسلامي حيث طغى على الذهن العربي الإسلامي التصورات اللاعقلانية واستمرت حتى يومنا هذا.

فالتجربة الناجحة التي أشاد فيها المؤرخ سارتون والتي أتينا على ذكرها لتوه لم تنجح في تكرار متجدد لها. بل على العكس جاءت محاولات الاصلاحيين المسلمين في بداية هذا القرن

لتؤسس لعصر تابع للماضي وليس للحاضر والمستقبل.

الإسلام الاصلاحي

صحيح أن النزعة الاصلاحية داخل الوعي الديني بدت مشجعة والتي أتت من داخل المؤسسة الدينية ممثلة ببعض أفكار الأفغاني وعبدو ورضا، ومن خارجها ظاهرة بشروحات سعد زغلول وقاسم أمين ومحمد كرد علي وغيرهم إلا أن هاتين النزعتين الاصلاحيتين أخذتا بالضمور التدريجي مع الزمن. فبريق العقلنة داخل النزعة الأولى بدا يخف بالتدرج إلى أن كاد يشح زيته مع رشيد رضا. ولم يكن مصدر النزعة الاصلاحية الثانية بأحسن من الأولى. أن خطابهم الدنيوي لم يسهم، رغم طموحاته الكبيرة في إرساء تقاليد عقلانية ـ علمية بهدف بناء المجتمع العصري المدني بل أنه على العكس من ذلك أنطوى مع الزمن على نفسه وعلى ذاكرته التاريخية ليخلق مع الزمن تيار اسلاموي عريض، فمنذ بداية العصر الذي أطلق عليه تسمية النهضة الحديثة أسهمت تلك النزعة الاصلاحية في وضع معادلة مغلوطة للتقدم، تلك المعادلة المغلوطة وضع حجر زاويتها السيد جمال الدين الأفغاني نفسه والكثير من مريديه لاحقاً. والتي تمثلت على حد اعتقادهم بـ«أخذ صناعات وآليات العمران المعاصر دون تحضير الأذهان والثقافات عن طريق عقلنتها وعلمنتها»[١] وذلك بحجة أن العلمنة ومعها العقلانية المعاصرة هي خاصية غربية ـ مسيحية. وبالتالي فلا

---

(١) راجع بهذا الصدد الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني. تحقيق ودراسة محمد عمارة المؤسسة المصرية العامة. القاهرة. ص ٢٠١ ـ ٢٢٨.

مجال لدخولها في الحياة العربية ـ الإسلامية. أن خطاب الأفغاني ومعه تلامذته الذي كان مهموماً بعصره الإسلامي الحديث لم يكن على مستوى العصر الكوني الواضح في رؤيته للعلم وفي فلسفته ومراجعه المعرفية ومفرداته السياسية. فعلى الرغم من نزعة الأفغاني المنفتحة جزئياً على العلوم إلا أنه كان يملىء خطابه الكلام بالمفردات الدينية والمنبثق من المتخيل الاجتماعي الاسلامي القروسطي. خطابه أسهم بفعالية في تهييج الذاكرة التاريخية للمسلمين، وخلق مشاعر عاطفية ـ انفعالية مكافحة الهبت نفوس الكثيرين إلا أنه وانطلاقاً من تهميشه للرؤية العقلانية ـ العلمانية خلقت مدرسته على المستوى المعرفي حالة من اللاتوازن في الشخصية العربية ـ الاسلامية غلبت التاريخي على العصري والخيالي على العقلاني..

وحضر القيل الديني في الخطاب السياسي بقوة وكان للقيل العلمي فيها دائرة نفوذه الأضعف. رغم مكافحة مدرسة الأفغاني لظاهرة التزمت في الفقه والفكر الديني الرسمي، ورغم انتقادها القوي للسلطات الدينية و[illegible] في عصره. إلا أن تقيدها الصارم بحرفية النصوص الدينية الكلاسيكية وعدم فصلها الديني المقدس عن الدنيوي المدنس هو الذي جعلها قاصدة، أو على غفلة من زمنها، في إرساء قاعدة الخلط المصطنع بين هذين الحقلين، لا بل نقول أكثر من ذلك فعلى الرغم من القشور العقلانية لبعض طروحات تلك المدرسة إلا أنهاأدت في خطابها إلى إمداد تيارات لاعقلانية في حركة العصر بل للرجوع إلى نموذج السلف القديم، وهو الذي أدى إلى أن يفرز مع الزمن تيارات

الأخوان ومن ثم الأصوليون على اختلاف مدارسهم وإلى أن ينجح هذا التيار الاسلاموي العريض في وضع عراقيل كبيرة أمام عقلنة التفكير العربي وعلمنته. فلقد تمكنوا من ترك بصماتهم على مسيرة التاريخ العربي المعاصر، وإلى أن يضعوا خطوط حمر، لا بل أن يكبحوا أصوات عقلانية جادة من داخل الفكر التنويري الديني الإسلامي أمثال مصطفى عبد الرزاق ومحمد محمدخالد، وإلى شن حملة واسعة ضد رواد الفكر العقلاني ـ العلمي العربي من خارج المؤسسة الدينية أمثال طه حسين واسماعيل مظهر ولطفي السيد وغيرهم. ونتيجة للحملة الضاغطة بشدة ضد هؤلاء المتنورين اضطر معظمهم إلى التراجع واللجوء إلى نوع من مداهنة الفكر التقليدي، فبدل أن يعمل العقلانيون والليبراليون على إخراج حقل الاجتهاد الإنساني والتطوير المعرفي من ميدان الدين والذي لا علاقة للدين فيها، اضطر هؤلاء إلى إظهار المعركة وكأنها بين الدين وأعدائه وبهذا غابت عن المسيرة الفكرية العربية الاسلامية الاصلاحية اللحظة العقلانية النقدية العلمانية وبقيت الغلبة، كما في السابق للخط الذي صاغه التيار اللامعقول للمناخ الثقافي القروسطي.

إذن إن الاصلاحية الاسلامية التي كانت قد بدأت في طرح مسألة العقل والتنوير. سرعان ما انحرفت عن بدايتها وأخضعت فلسفتها لفكر السلف الأمر الذي أدى مع الزمن، إلى بداية إرساء تقاليد لخط حمل انعكاساته السلبية على المستوى السياسي لا تزال نتائجه ظاهرة حتى أيامنا هذه، وفي هذا السياق يصف عزيز العظمة الاصلاحية الاسلامية بأنها «برهة سياسية استمرت نمطاً في الفكر

السياسي بعد انقضائها، عاملة على تسميم الجو السياسي العربي وشحنه بطاقة طائفية تدميرية وبمناسبات لتدخل المؤسسة الدينية ثم الأحزاب الدينية في السياسة»[١].

العلمنة المجتزأة عند المسلمين المعاصرين

كل هذه الاشكالات خلقت وهماً كبيراً يسيطر على أذهان الكثيرين، يقولون فيه بأن السلطة السياسية مرتبطة بالسيادة الكونية الأتية وبالتالي فإن في قاموسهم أي فصل بين الدين والسياسة أو الدنيا هو شيء من الهراء، وهنا تجري عملية استغلال واسعة جداً للمقدس الديني ولمحاولة أقحامه في شجون دنيانا ويظهر هذا جلياً على المستوى المعرفي والايديولوجي والسياسي والثقافي بيد أن هذه المحاولات رغم قوتها لا تستطيع أن تقاوم على المدى الطويل إعصار العقلنة والعلمنة الكونية.

فبصرف النظر عن الشعارات الدينية التي تملأ فضاء العالم العربي الاسلامي. ورغم أحجام المفكرين العرب العقلانيين وحتى بعضهم الذي كان يرفع راية العلمانية عن التفكير بالعلمنة، فإن علمنة مجتزأة أو لنقل بمعنى آخر علمنة مشوهة واسعة تدخل كل ثنايا السلوك الحياتي والاقتصادي لعالمنا حتى في البلدان التي تتخذ من الإسلام شعاراً أساسياً لها. وبهذا الصدد يشير حسن صعب

---

(١) عزيز العظمة. العلمانية من منظور مختلف مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت ١٩٩٢. ص ١٥٩.

واصفاً هذا الحالة: «إن الظاهرة المشتركة بين جميع هذه الدول وبالرغم من مواقعهاالدينية والايديولوجية هي ظاهرة التعلمن المطرد، ويكاد يرادف التعلمن لديها التعصرن ونحن نقول التعلمن لا العلمنة والعصرنة عن قصد لأن العلمنة والعصرية تبدوان موقفاً تفرضه ضرورة التكيف مع الحياة الحديثة ولكنها تتحقق لدى بعض الدول الاسلامية وفي بعض المجالات اختياراً بينما تتحقق لدى البعض الآخر وفي بعض المجالات قسرياً»[1].

في استنتاج الأستاذ صعب الكثير من الكلام الواقعي بيد أن هناك عاملاً هاماً إلى جانب العوامل التي ذكرها والتي تحول دون تأسيس متين للدولة العلمانية هو وجود الضغط الخارجي المتعدد المظاهر والمصادر والأحجام. فتلك العلمنة المجتزأة لا تسير باتجاه التخلص من عرجها وبطىء سيرها ليس فقط بسبب الأرث المعرفي والثقافي التقليدي الذي حجم بقوة الصوت العقلاني النقدي العربي منذ القرن الحادي عشر بل وأيضاً بسبب سلسلة من الضغوطات والاكراهات الهائلة التي تمارسها بعض الدول القوية الغربية تلك التي نجحت فيها العلمنة على أوسع مدى والتي لا تساعد على انجاحها الفعلي في بلداتنا المستضعفة. فموقف تلك الدول بكل ترسانتها المعرفية والعسكرية والمادية والاعلامية والثقافية معنية وإلى أطول مدة ممكنة في الإبقاء على حالة التخلف والجهل وحالة التمزق الطائفي والأثني واستمرارية الحروب الأهلية. وليس غريباً عليها أن تقوم باحتضان ودعم متعدد الجوانب

---

(١) حول العلمانية. منشورات الكسليك ـ لبنان ١٩٦٩. ص. ٢٨.

سري أحياناً وعلني حيناً للحركات الأصولية في أكثر من بلد، وهذه الحركات التي تقوم باستنفار كل المتخيل الاسلامي ضد العلمانيين العرب. يشكل موقف تلك الدول عائقاً من العوائق الجادة لقطع الطريق أمام إقامة الدولة العلمانية القوية والجادة. من هنا نخلص إلى القول إلى جانب دفء وقوة حرارة الإيمان في نفوسنا التوافة للتسامي، فإنه بالعلم والمعرفة المعقلنة نعطي لإنساننا القوة الواقعية لمجابهة الغرب الاستكباري مجابهة الند للند. مجابهة بنفس سلاحه فلا علمنة حقيقية بدون علمنة الفكر أولاً وعلمنة المؤسسة ثانياً وأي اجتزاء لفهمها أو استعمالها يعطي أثاره السلبية على كل المستويات فالعلمنة هي سلاح العقل من أجل بناء الدولة الديموقراطية العادلة للجميع. وبالتالي فهي ليست موجهة في بلادنا ضد الدين بل أنها تؤكد على النقيض من ذلك على ضرورة حضوره في الأخلاق والروح البشرية فهو تلك الحاجة الفطرية المترسخة في أعماق نفوسنا من هنا ينبغي أن يكون الدين خارج تلك المعركة فالدين يمكن أن يكون لصالح الدولة العقلانية العادلة ويمكن أن يوظفه البعض على العكس من ذلك. وهذا يرجع في البداية إلى كيفية تعامل هذه الجهة أو تلك مع الدين. فكلما كانت سلطة الدولة يحكمها عقل سياسي متنور كلما كان للدين حضوره المميز والإيجابي في الحياة، وكلما كانت الخطابات السياسية غير معقلنة يبدو الموقف من الدين وكأنه يرتدي طابعاً سلبياً في الحياة، لذا يتوجب على العلمانيين والمفكرين الدينيين المتنورين أن يخرجوا الدين من دائرة صراعهم ضد الخطاب المتعثر للدول وفي مناهضتهم للخطاب السياسي للأصوليين. فالنقد والسجال والحوار

والاختلاف وحتى الصراع يجب أن ينحصر حول شؤون تنظيم مجتمعاتنا وإدارتها واستثمار طاقات شعوبنا وتجديد وتطوير معارفنا وقيمنا الثقافية .

الباب السابع

نحو علمنة
مطابقة لواقعنا

ماهية العلمنة

أثبتت العلمنة على المستويين النظري والعملي وفي كل أماكن تطبيقاتها الناجحة، أنها تعطي الأولوية للعقل في تنظيم شؤون الدنيا والدولة. وعلى المستوى السياسي تكفل الحرية وتصون مختلف الحقوق للجميع. وعلى مستوى العلاقة مع المقدس فإنها تضمن الحياد الكامل لا بل الاحترام لكل الأديان. بهذا المعنى فإن العلمنة موقف معرفي وروحي يأخذه الإنسان من دينه ودنياه من أجل الوصول إلى الحقيقة. موقف يدعو إلى رسم حدود طبيعية بين الشأن الديني والشأن الدنيوي موقف يعطي الحجم الموضوعي للبعد الروحي والبعد الدنيوي البشري للشخصية الإنسانية. فالعلمنة إذن موقف من الذات الإنسانية يتجاوز الخصوصية الدينية ـ الطائفية والأثنية من أجل الوصول إلى المعرفة العلمية التي تحرص بشكل دائم ومتجدد على نشر الحقيقة المطابقة لوقائع الأمور. ولكونها ليست مرتبطة بفئة معينة دون أخرى أو بحضارة دون أخرى فهي تفرض نفسها كموقف معرفي وبشكل متساو وحتمي على جميع البشر بلا استثناء. وبواسطة العلمنة يمكننا دخول عصر الدولة المركزية الديموقراطية، عصر بناء المجتمع المدني. ولا يمكن تحقيق هذا الهدف الأخير بدون المرور ببناء الطوابق الثلاثة المتينة للعلمنة في وعي الناس وممارساتهم لها وهي:

أ/ العلمنة العقلية = علمنة التفكير.

ب/ العلمنة السياسية = علمنة كل وظائف الدولة.

ج /لعلمنة الاجتماعية = وتشمل مجمل الأحوال الاجتماعية. ولكونها بهذا الطرح والشمولية تشكل الفلسفة السياسية والحياتية لمشروع المجتمع المدني المرتقب، وإذا كانت هذه حقيقة العلمنة وجوهرها، فلماذا هذه الحملة العنيفة ضدها في بلادنا؟

الجواب على هذا السؤال نجده بداية في موقف الفئات المحلية اللبنانية والعربية معاً التي إما عن مصلحة أو عن جهل بها تحول عملياً دون الولوج في خوض غمار العمل من أجل تحقيقها. ولكي لا نلقي التبعة على الغير، رغم خطورة وضغط العامل الأجنبي الاقليمي والدولي، فالمسؤولية الأهم لعلمنة تفكيرنا ومؤسساتنا تقع على عاتقنا. وبالذات على عاتق الانتلجانسيا المسيحية والإسلامية، وبخاصة تلك المتسلحة بقيم العقلنة والعلمنة المنفتحة. وهذه الانتلجانسيا على مختلف أنواعها وفئاتها يتوجب عليها أن تسهم برسم برنامج متكامل للتعامل مع كل فئة من فئات الشعب التي تأخذ من العلمنة موقفاً غير مؤيد إما عن مصلحة أو عن جهل فيها. ولا أستبعد العنصر الثاني الذي يلعب دوره الكبير. . . ذلك لأن العلمنة في حال تطبيقها تأتي بالمنفعة القصوى وعلى كل المستويات على الجميع. فالجهل كما يقول الفيلسوف الالماني هيدلباخ هو أبو الخطايا.

اللبنانيون والعلمنة

إذن أن هناك فئات إما أنها تناهض العلمنة بالقول والفعل، وإما تدعو لها في القول وتفعل العكس في الممارسة، وأما بطريقة فذة غير متفهمة لخصوصية المجتمع اللبناني. وهذه الفئات نلخصها بأربع:

الفئة الأولى: الواعية جداً لمصالحها والممثلة في المؤسستين الدينية والسياسية والتي تعتبر بأن الطائفية هي عنوان

استمرار وجودها واحتكارها للمسؤوليات والامتيازات. وهذه الفئة تقف في رأس قائمة المناهضين للعلمنة.

الفئة الثانية: التي تدعي العلمنة قولاً، وتمارس الطائفية فعلاً. فهي تلعب دوراً مزدوجاً من المخاتلة على نفسها وعلى الناس. حيث أنها تدعو ظاهراً إلى إقامة المجتمع المدني الواحد إلا أنها في الواقع تقيم الحواجز النفسية وتبني الجدران العالية بين المواطنين... وإحدى تجليات اطروحاتها في المرحلة الأخيرة تبرز في محاولات بعض الفعاليات التي تدعو إلى الغاء الطائفية السياسية دون أن تسعى جادة وصادقة لاجتثاث هذه الآفة من وعي الناس وسلوكياتهم.

الفئة الثالثة: وهي الفئة المحبطة والمغرقة في سوداوية رؤيتها، والتي رغم إيمانها الواسع بالعلمنة إلا أنها لا تجد أي أمل في تحقيقها ومن هنا فإنها تعيش حالة نكوص لا بل يأس ينعكس على رؤيتها المشوشة للأمور وعلى سلبية نشاطها...

الفئة الرابعة: وهي مجموعة من رجالات الفكر والسياسة والاقتصاد والدين. والذين يؤمنون بأن لا حل للمشاكل التي يتخبط بها اللبنانيون على مستوى الوعي والمؤسسات ألا بالعلمنة ألا أنهم يبقون الإيمان هذا ضمن حدود اجتماعاتهم المغلقة وصالوناتهم النخبوية. ولا يألون أي جهد ملموس لخوض مغامرة العمل من أجل انجاحها.

هناك فئة أخرى لا تدخل في قائمة المناهضين للعلمنة. إلا أن تجربتها النظرية والعملية أدخلتها بما يسميه بعض علماء الاجتماع في دائرة «سوسيولوجيا فشل أو تعثر» خطابها الفكري

والسياسي. ولعل هذا يرجع لكون «علمانويتها» استقت مراجعها من التراث الوضعي أو الماركسوي. الأمر الذي جعل رؤيتها للعلمنة تكون عرجاء أحادية الجانب. حيث افتقدت رؤيتها تلك للكثير من العوامل المكونة للتخيل الاجتماعي لشعوبنا. بما في ذلك البعد الديني والروحي لشخصية مجتمعاتنا. ولم تتمكن من إدخال العاملين الديموقراطي ولا العقلاني المنفتح في خطابها. هذان العاملان اللذان يشكلان المرادف الأساسي لأي خطاب علماني يتوخى النجاح في عمله.

كل هذه الفئات احتلت وتحتل الخارطة اللبنانية وتسكن فضاء ثقافته السياسية والحياتية. ووراء كل فئة المقومات الضرورية من مؤسسات تربوية وإعلامية ومالية وحتى عسكرية من أجل تجديد دورة استمرار وجودها وسلطتها المادية والمعنوية على الناس.

الإنطلاقة المنهجية لزحزحة أخطائنا

أن الحرب الطويلة التي شملت كل «كاتدرائياتنا الفكرية» ومعظم معالم حياتنا أحدثت هزة كبرى في تفكير وممارسة كل واحد منا. وأمام هذه اللحظة التاريخية المقلقة والمحرجة للجميع، نرى من الحكمة بمكان أن نحتكم ولو لمرة عاقلة واحدة في حياتنا للعقل العلمي بالذات. هذا العقل الذي يستند إلى طاقات لا حدود لها من المعرفة والموضوعية والفعالية الحياتية عله يسهم في خوض جراحة صعبة جداً، فيها الكثير من المغامرة لنسيج الوعي اللبناني ولمجمل يوميات سلوكياته المتنوعة. عله يهدم

تاريخ اخطائنا حيال أنفسنا أولاً وحيال الآخرين ثانياً. وهذا العقل لا يؤدي رسالته المرجوة والقوية ما لم يقترب من واقع الحالة اللبنانية. وما لم تتضافر كل الجهود العلمية الخلاقة والقوى والفعاليات السياسية والتربوية والقانونية وغيرها المؤثرة في مجتمعنا. وعلى المستوى العلمي البحت يجب أن تتضافر وتتكامل الجهـود الفلسفيـة والـلاهـوتيـة والاقتصـاديـة والسـوسيـولـوجيـة والانتروبولوجية والسيكولوجية والتاريخية والحقوقية والسياسية وغيرها. وبطبيعة الأمر فإن الهاجس الأساسي لتلك الجهود هو إعطاء الأولوية للجانب المعرفي والثقافي والعلمي على السياسي السائد اليوم بهدف علمنة ناجحة أو تحديث حقيقي لوعينا فالحداثة لا يمكن أن تنجح ما لم تبدأ علمنة الوعي البشري ومن ثم تأتي علمنة السياسة والمؤسسات.

علماً بأن العلمنة كما نوهنا سابقاً تشمل كل جوانب حياتنا. لذا فإن أية مقاربة لها تبقى ناقصة أو تفتقر إلى الشمولية ما لم تتضافر المقاربات المتنوعة الأخرى السياسية والقانونية والتربوية والاقتصادية فرغم قناعتي بهذا الرأي وإقراري بأهمية الطرح الشمولي. فإن بحثي الأخير هذا يكتفي فقط بجانب معين من المقاربة السوسيو- معرفية والفلسفية لهذا الموضوع، لذا فإن الثوب الذي يلبس كلامي تغلب عليه المصطلحات السوسيو - ثقافية والفلسفية المستقاة من منطقة العقل العلمي في الذهن الإنساني والموجهة في النتيجة لمطابقة واقعنا. والواقع اللبناني بكل حيثياته وتعقيداته وتشابكاته ليس في نظرنا فرضية ميتافيزيقية، بل هو فرضية منهجية. وبهذا فإن الواقع الذي يحيط بنا لم يعد عند

العلماني هو الواقع بما تتصوره معارفنا التقليدية بل الواقع وما يتطلبه من كشف مستمر له ومما ينتهي إليه ذاك الفكر. . . هذا لا يعني بطبيعة الأمر بأن الفكر العلماني في موقفه من موضوعات مجتمعنا التي يدرسها يشكك في واقعيتها. لا ليس كذلك. فهو يريد ألا يكتفي بوجودها الانطولوجي. فهو يطمح لأن يعيد صياغة الوقائع المشقلبة أو السابحة في فضاء الفوضى من حيث وسيلة التعبير عنها (أي من حيث لغتها) ودلالاتها وأفكارها وممارساتها بعد صياغة الوقائع عن طريق إعادة التركيب والبناء على أسس منهجية ـ علمية عصرية. . .

إن طرحنا يستقي زاده العلمي من وراء انفتاحه على بعض تجليات الطفرة المعرفية المعاصرة. طرح يحاول أن يحررنا من لغط المعاني المتشظية والمبعثرة في حياتنا السياسية والفكرية. يقوم بمراجعة متأنية لتلك الثنائيات التي قدمت لنا بأنها واقعية ومتضادة. فالأمر يدفعنا للتفكير إن كانت هذه الأقوال مطابقة للحقيقة العلمية أم لا؟ فتلك الثنائيات مثل العقل/ الإيمان. المسلم عربي/ المسيحي غربي. القانون الديني التشريعي/ القانون البشري الوضعي. الغرب شر/ والشرق خير. كل ما هو مادي تقدمي/ وكل ما هو مثالي رجعي. كل ما هو علماني ملحد/ وكل ما هو مؤمن مناهض للعلمنة. وغيرها ركام كبير من الأصنام المرتكزة على قناعات ودوغمائيات مترسخة في أعماق وعينا ولم يكلف الكثيرون أنفسهم جهد التفكير بمصداقيتها أو خطأها.

فالضرورة المنهجية تتطلب من أي باحث هدم تلك الأصنام الثنائية وتبيان نمطيتها وخطلها والقيام في تجميع الخصائص

المكونة لفكرنا والمتمثلة في العناصر الأساسية لتصوراتنا واعتقاداتنا وأشكال ادراكنا وكيفية محاكمتنا على الأشياء. وكذلك أيضاً التعرف على أطر التعبير وأساليبه والخضات الثقافية ومسببات وآليات انتقاء هذا الطرح دون غيره... وفي هذا السياق يستهدف منهجنا هذا التوصل لمعرفة أشمل للعقل ووظيفته. وللخيال ووظيفته ودرجات استقلاليتها وتداخلهما وصراعهما في مختلف مجالات نشاطات الفكر التي تطفو على حياتنا الدينية والدنيوية.

العلمنة والعقلانية المنفتحة

إذا اتفقنا على القول الذي أورده المفكر ج. ويل بان «الفكرة العلمانية تنطوي على مفهوم فلسفي يتعلق باستقلال العقل» فإن العلمانية تصبح مرادفها للعقلانية. بيد ان استقلالية العقل مسألة تستدعي النقاش حولها. فالعقلانية لها حضور متنوع في الذهن الإنساني ومجمل ممارساته. لها حضور في الفكر الفلسفي وفي الفكر الديني وفي كل أنواع الوعي كما أن حضورها قائم عند كل بني البشر بنسب متفاوتة: ثم أن مفهوم العقل لم يعد في عصرنا الراهن كما كان عليه في بداية العصر الحديث عندما نظر إليه كأنه حقل مستقل تماماً في الذهن الإنساني أو بوصفه خشبة الخلاص الوحيدة للتحرر من قيود الميثولوجيا والميتافيزيقيا. وهذا الأمر أدى في فترة ما إلى تصنيم العقل لا بل تأليهه وعبادته. أن النظرة العلمية المعاصرة للعقل تتمايز عن تلك الرؤية فهي تقر بلا شك بأهميته الكبرى ولكن من خلال علاقته بالخيال والخلاب ومجمل رأس المال الثقافي الرمزي للشعوب أو «المتخيل الاجتاعي» كما

يصفه المؤرخ والمفكر الفرنسي جورج دوبي. فالعقل الجديد ينفتح لا بل يتفاعل مع الخيال والأحاسيس والوجدانيات والجماليات على اختلاف مصادرها وأنواعها. وهذا ما حاول ديكارت أن يطرده أو بأحسن الأحوال أن يحجمه في دائرة التفكير الإنساني ومن بعده الوضعيون الكلاسيكيون والجدد. أن العقل العلمي الجديد يؤكد على حرارة الحياة الإنسانية ودفئها من خلال انفلاتها أحياناً من عالم السستمة والانضباط العقلاني الصارم وليس صدفة إن تشكل العقلنة الصارمة المقتحمة ليس عالم الاقتصاد والدنيا، بل عالم المشاعر في البلدان الصناعية المتطورة موضوعة مقلقة فلسفية وأدبية وسينمائية ومسرحية لكبار مفكري العالم الغربي. فالعقلانية المنفتحة المعاصرة تؤكد على أهمية الخيال الذي يستقرىء جوانب مهمة في المستقبل ويغوص في أعماق التاريخ، وينفتح على كل أنواع الثقافات غير المقيدة بالنظرة الاكسيومية الرياضية أو بالنزعة التجريبية الفيزيائية. فهي تتغذى بروح الثقافات الأدبية والفنية أو اللاهوتية. من هنا ينطلق ينبوع التنوع وغنى الاختلافات التي لا بد لكل حياة منها لكي تكون متعددة الألوان وزاهية. ولأن بوجودها يتحرك الفكر ويتصارع ويتلاقى من أجل حياة أجمل وحرية أوسع. فإن أي محاولة صارمة لرسم حدود العقل لا بد أن تبوء بالفشل وفشلها على المستوى النظري يتمثل في أحادية رؤيتها للحياة فيما هي متنوعة وعلى المستوى السلوكي الإنساني تؤدي إلى فرض نمط عقلاني صارم قد يتسبب في انحباس الوجدان والعاطفة وعلى المستوى السياسي، تؤدي إلى انغلاق صارم على الذات ونفي الآخر وصولاً إلى محاولة تصفيته جسدياً. وكرد فعل على أنماط

كهذه من العقلانية الصارمة، تحدث ردود فعل على أكثر من صعيد فهناك نوع من ردود الفعل التي تأتي انفعالية شديدة العدوانية غاضبة على الحالة القائمة. والتجربة النازية في المانيا، والفاشية في إيطاليا، وتجربة العودة المكثفة إلى المقدس والديني في بلدان أوروبا الشرقية، فضلاً عن الحضور الكبير للمتخيل الاجتماعي في ذهنية الشعوب الشرقية، كلها عناصر تدل على أن لا حياة من دون تناغم وانسجام بين عالم المادة وعالم الروح، بين عالم العقل وعالم الوجدان، بين عالم النحن وعالم الآخر.

من هنا فإن العقلانية كمعنى، ومعها العلمنة، فقد تحملان دلالة ما في زمن ما. بيد أنه مع تغيير الظروف الزمكانية، تطرأ تغيرات جذرية على المعنى فتؤدي إلى تعديله أو تغييره. ومن هنا أيضاً أهمية البحث الاركيولوجي لكل معنى من أجل تبيان بدايات تشكله المعرفي في ظروف ثقافية معينة، ثم تبيان التغيرات التي طرأت عليه. فلا ثبات أزلي لأي معنى دنيوي ذلك لأنه في حالة حركة وتغير مستمرين. فعلى المستوى المعرفي كانت علاقة الإنسان في القرون الوسطى بظاهرة الوحي والدين واللاهوت ترتدي طابعاً يغلب عليه التسليم التام بما هو موجود في الاذهان المثقلة بالكلام السكولاتي الذي كانت تمليه السلطات الدينية يومذاك. ومنذ القرن السادس عشر أدخل على هذه العلاقة الكثير من نقاط الاعتراض والشك فبدأت تظهر نظرة كوزمولوجية جديدة للكون تشغل حيزاً مهماً من التفكير الغربي في هذه المسائل. وهذه النظرة، وما تحمله من معان فلسفية ودلالات حياتية توسعت دائرة انتشارها وتأثيرها ليس على مستوى الغرب فحسب بل على

المستوى العالمي. وأصبحت الطبيعة في نظر عصر إنسان المرحلة التنويرية هي العالم الخارجي الذي يعيش فيه عالم موجود فعلاً وحقاً وتم النظر إلى العقل على أساس أنه السبيل للنفاذ إلى الحقائق الكامنة وراء الظواهر وبدأ التبشير بإنجيل جديد هو إنجيل العقل والعلم. وتغيرت التسميات التاريخية التي ميزت القارات والشعوب فبعد أن كانت تطلق تسمية لاهوتية على أوروبا المسيحية، أصبحت تسمى في ما بعد بالغرب أو الحضارة الصناعية المادية الغربية، نظراً لغلبة العلم والمعرفة العملية والمؤتمنة. وهكذا فإن العقل الديناميكي هو العقل الذي يجدد الفاظه ومعانيه ودلالاته، فلا يكون عبداً لنص ما في مرحلة ما بل منفتحاً على كل اجتهادات العقل العلمي وعلى الخيال والوجدان. فالإنسان لا يعيش في كنف عالم تاريخي وطبيعي فقط بل أنه يحيا في عالم وجداني وفي ظل كون مليء بالخيال والمسائل اللامتناهية التي ما تزال غير معروفة.

من هنا لا تسعى العلمنة على المستوى المعرفي والعملي أن تزيل الطابع الرمزي أو التخيلي أو حتى الأسطوري في الذهن، أو تقصي القيم والمعايير المقدسة القائمة في العمق الوجداني للشخصية الإنسانية بل على العكس من ذلك. وما سعيها إلى عقلنة بعض الظواهر الإيمانية، إلا من أجل مساعدتها على التحرر من الهيمنة أو الشعوذة أو التزمت بهذا المعنى، فإن العلمنة لا تعمل على التدخل في النشاط الديني الذي يستند إلى مجموعة من النصوص والمعايير والقيم والعلوم اللاهوتية والفقهية والليتورجية. وفي المقابل فإن العلمنة تنظر إلى الدولة كأمر واقعي دنيوي يملك

طبيعة خاصة، وهي بمثابة مكان لتلبية الحاجات المادية والثقافية. فهي من ناحية لا تطمح لتحقيق المطلق كما يتوخاه الدين، ومن ناحية أخرى لا تنظر إلى السياسة بوصفها مكان تحقيق المقدسات. إنها تميز بين المطلق والنسبي، بين المقدس والمدنس، بين الامكان الفعلي والملموس لتحقيق قدر كبير من العدالة والمساواة وبين الطموحات الطوباوية المغرقة في مثاليتها.

والعلمنة في هذا السياق لا تستقي معرفتها حول الحياة الإنسانية وطرق تنظيمها من الدين، بل من الدنيا وفي هذا الصدد يقترب كثيراً من الحقيقة عندما يكتب اللاهوتي والمفكر المطران جورج خضر «في حقل الدنيا العلم وحده يتكلم فالوحي لا يعطي كل الموجود. وتفسير الوجود بالموجود أصل الوجود ومصيره وارتباطه بالخلاص هذا فن الكلام الإلهي. أما ما كان من علم التكوين والعلوم الطبيعية فالعلم وحده يبته. فمعارفنا الطبيعية ليست موزعة بين الكتب المقدسة وتنقيبنا العلمي. إنها كلها في التنقيب العلمي»(١).

من هنا يمكننا القول أن المعرفة العلمانية مستقلة، متمايزة عن المعرفة الدينية، أو على حد قول كانط «إن المعرفة العملية مستقلة منطقياً عن المعرفة الدينية». لذلك لا نرى أي معنى للحديث الأصولي الذي يقول بأن الإسلام دين ودنيا. فهذا الأمر يزج البشر في متاهات ومفارقات كثيرة يصعب التحكم بها أو التنبؤ بها. وفي هذا الصدد أوافق عادل ضاهر عندما يكشف في دراسته

---

(١) راجع المطران جورج خضر «العلم والجهل» النهار ١١/ ٩/ ١٦٦٣.

عن الإسلام والعلمانية بأن المعرفة ليست شأناً من شؤون دين معين، دون سواه أو شأناً من شؤون التدين والتعبد، ولا من شؤون الألحاد. أن تبني الدولة على مبادىء الأخلاق أو أن تستلهم على الأقل هذه المبادىء في بنائها هي شأن عقلي، لا يبنى، وتالياً هي شأن إنساني عام»[1] .

فالعلمنة تهدف إلى الوصول إلى حقائق الأمور وعملية الوصول إلى هذا الهدف يتضافر على القيام بها كل المعنيين بهذه القضية من مفكرين وأصحاب نفوس حرة وقلقة على حاضرها ومستقبلها من جميع الأديان والثقافات. فهنا لا تشكل خصوصية هذه الطائفة أو الأثنية أي عائق في وجه مباشرة هذه المهمة فالمسألة تخص المعرفة الإنسانية الدنيوية ككل. ومقياس العلمنة الصحيحة يكمن في الممارسة البشرية لها. فإذا تعثرت هذه التجربة أو تلك فإن هذا يعود إلى جمود أو نقص في العقل الإنساني وفي جانبه الكشفي أو البحث الفعلي من أجل معرفة الواقع وتغييره. كما إن ما يميز العلمنة عن غيرها هو كونها تخضع فلسفتها للعلم ونظرة العلم للحياة نسبية تطورية. أي أنها بحاجة دائمة إلى فتح وكشف مستمرين. من هنا يكمن اختلافها عن الايديولوجيات أو العقائد الدوغمائية الكبرى فهي ترفض الجمود والتقوقع في اسوار الدوغما الطائفية الضيقة أو في اسوار العلموية الضيقة لأن كلاهما مساحته، مساحة المعاني والأفكار والطقوس وهما أسرا نفسهما فيها. فالذي نستنتجه اذن بأن العلمنة ليست مرتبطة بشعب معين أو دين معين:

---

(١) راجع ندوة مواقف «الإسلام والحداثة دار الساقي لندن ـ بيروت ١٩٩٠ ـ ص ٧٢.

ولا ترتبط بهذا الحقل المعرفي أو ذلك. فالدراسات العلمية المعاصرة لم تعد تضع حداً فاصلاً وقاطعاً بين العلم والدنيا من جهة وبين الدين والخيال والروح من ناحية أخرى. ورغم تصنيف العلوم لكل حقل من حقول المعرفية كميدان مستقل إلا أنها تحرص ومن موقع المنهجية التكاملية أن تدرس العلاقة التي تربط بين هذه الحقول مجتمعة. أي علاقة التأثر والتأثير، علاقة الانسجام والتمايز. وهذه المسألة بدأت تخلق معطيات جديدة لوعي علماني من نوع جديد على المستوى المعرفي والمنهجي وتؤدي في الوقت نفسه إلى نظرة جديدة بل علاقة جديدة بشأن البعد الروحي والديني للشخصية الإنسانية.

العلمويون والأصوليون

إن المتتبع لطروحات بعض العلمانيين في مشرقنا يرى بأنهم ما يزالون يستقون أفكارهم من التراث العلماني المكافح الكلاسيكي. فرغم دعوتهم الشكلية الظاهرة للتواصل مع الفكر الديني وممثلي مؤسسته إلا أنهم لم يصلوا إلى مرحلة من الانفتاح الحقيقي على منطقة الروح والبعد الديني للشخصية الإنسانية. ما زالت هناك، للأسف حواجز وجدران عالية بين من يعتبر نفسه حامياً للفكر الديني وبين الآخر العلماني الذي ينصب نفسه محامياً متفانياً للفكر العلمي لا بل بمعنى أدق الفكر العلموي. فلم ينضج عندنا لا الفكر الديني ولا الفكر العلماني إلى درجة من التفاعل الحقيقي والتوازن بحيث في حال «عقد القران» يتحدد بشكل ديموقراطي وبوضوح ذهني وعلمي حقل تخصص كل منهما.

فالتداخل والخلط المصطنع بين الديني والدنيوي هو سيد المواقف. وإن كان يتحمل الممثلين التقليديين للمؤسسة الدينية المسؤولية الكبرى في هذا الحقل خاصة فإن هناك مسؤولية عظمى أيضاً تقع على عاتق العلمانيين الذين يعجزون حتى الآن عن فهم واستيعاب البعد الروحي للإنسان... وبالتالي فإن في سياق إصرارهم المشروع على فصل الدين عن الدولة وتركيزهم، وهم محقون بذلك، على إعطاء الأولوية للعقل العلمي في حياتنا لم يكشفوا لنا عن جوهر رؤيتهم لدور الدين وممثليه في شؤون ديننا ودنيانا.

في هذا السياق لا بد لنا من إعطاء صورة موجزة عن العلمانية الموجودة. وعن أي من العلمانية المطلوبة والمتطابقة مع واقعنا التي ينبغي العمل من أجلها.

أن تاريخ البشرية الحديث والمعاصر شهد ثلاث أنواع من العلمانية: العلمانية الوضعية، والعلمانية الماركسية، والعلمانية الروحانية المؤمنة. فالنوع الأول والثاني لم يولِ الأهمية المطلوبة للدين ولامتداداته على مساحة الوعي والروح ومجمل الممارسة الدنيوية للإنسان. والثالث حرص على تجذير إيمانيته عن طريق عقلنتها وأنفتح وتفاعل مع الآخر وتوافق وتجانس مع الجانب الروحي والديني للإنسان. هذا النوع لم يدر ظهره للفكر المسيحي أو الإسلامي أو غيره. بل سعى ويسعى لمساعدته من أجل إشراكه وإدماجه في العصر.

فلا العلمانية الصارمة المكافحة في القرنين الماضيين، التي

كان لها بعض الظروف التاريخية المبررة لكفاحيتها في فترة ما أمام تصلب وجمود الفكر السكولاني اللاهوتي، ولا وليدتها العلمانية المعاصرة المرتكزة على الوعي الجديد الذي يحرك العقل الحداثوي الغربي، والذي تحت رايته تم خوض حروب عالمية طاحنة وافرز مشاكل بيئوية كبرى فأدخل لا بل «ورط» الإنسان في حضارته الاستهلاكية المدمرة. كما إنه لا اليقينيات الطائفية بدورها التي ترتكز على منظومة منغلقة وصارمة من النصوص والطقوس التي تغطي وعي وسلوكيات كل الديانات. فلا هذه ولا تلك أدخلها العلم في سوسيولوجيا التجارب الناجحة كما أن كل هذه التجارب ليست مؤهلة لأن تخلق منطق السلم والحوار الخلاق والاحترام لأديان وثقافات.

من هنا وعلى المستوى العلماني قد نكون بحاجة إلى علمنة تقوم بها ذاتنا الثقافية الواعية. علمانية روحانية جديدة تتمايز عن العلمانية الصارمة المكافحة وترتكز على منظومة من القيم والمبادى تجعلها أكثر قرباً من وجدان شعوبنا. وتعمل على نقل وعي وسلوكيات شعوبنا من الفضاء الثقافي لديكتاتورية الجهل والتعصب والتخلف إلى فضاء المجتمع المدني الديموقراطي العالم والمتحرر.

فنحن اذن لسنا بحاجة إلى علمانية البارون الفرنسي هنري دولباك (١٧٢٣ ـ ١٧٨٩) الذي دعا بشكل صارم إلى القول بأنه ما هو خارج لا يوجد شيء «فلا إله ولا روح». ولا إلى علمانية بريان ولسون التي يعتبرها بأنها «إنحلال الدين وما يرافقه من تقاليد

وتأثير»[١]. ولا إلى العلمانية الالحادية على اختلاف تياراتها وطروحاتها من كونت وفيورباخ وماركس وفرويد ونيتشه وسارتر وكامو وفنجشتين. إن جانباً من التفكير الغربي ما يزال يعيش حالة من العلمانية المكافحة الذي يصر على اعتبار الدين إما أنه يدخل ضمن المرحلة الماقبل علمية. أو إلى إعتبار إن بقائه ليس إلا من بقايا الماضي الذي يضغط أحياناً وبقوة على العقل العلمي. لذا فإن من هؤلاء من يرفضه تماماً ويدعو حتى إلى عدم تدريس تاريخ الأديان وبسيكولوجيتها وأنتروبولوجيتها وفلسفتها ولاهوتها. بل يخوضون معارك ضد مقاومة الإيمان على مستوى المدرسة والتربية العائلية والمعارف والعلوم عامة. هكذا نوع من العلمانية المكافحة وضعت نفسها في حالة تمايز وأحياناً تصادم مع العلمانيين الروحانيين الجدد الذين نجد لهم حضوراً في كل العلوم الإنسانية والدقيقة وبين السياسيين والفنانين والمبدعين في كافة الحقول وبين الفعاليات الدينية. فهذا النموذج يعلم جيداً بأن الظاهرة الدينية ليست من البساطة بمكان بحيث يمكن أن يحيط بها علم ما أو مؤسسة ما بل هي بحاجة إلى تضافر الجميع من أجل تبيان حقائقها وكشف أسرارها المتجددة باستمرار في النفس الإنسانية.

فالعلمانية الجديدة التي نتوخاها لا تتفق مع الموقف العلماني الذي اتخذه شبلي شميل من الإنسان وعلاقته بالدين والذي يقول بأن «الإنسان يتصل اتصالاً شديداً بعالم الحس

---

(١) BRYAN WILSON RELIGION IN SECUI AR SOCIE TY: A SOCIOLOGICAI COMMENT CHARMOND WORCH PENGUIN BOOKS. 1969. P 15. 65.

والشهادة وليس في تركيبه شيء من المواد والقوى يدل على اتصاله بعالم الروح والغيب»[1]. يفوح من هذا القول نظرة علموية مادية بحتة للإنسان فيبدو الإنسان وكأنه معادلة كيميائية أو فيزيولوجية بحتة. لا وجود لخياله ولا لوعيه وروحانياته التي يسكن الإيمان الجانب الأهم فيها.

كما أن العلمانية الجديدة الروحانية تتمايز بدورها بشكل واضح مع الدعوات الأصولية على اختلاف مشاربها وأديانها. وحتى مع الدعوات «العقلانية» الشكلانية التي يمثلها على سبيل المثال لا الحصر محمد عمارة[2] الذي يعطي للدين أحياناً معنى مترادف للأمة أو القومية والدولة. فدعوته «المعقلنة» المؤسلمة تهدف حسب رأية إلى إحداث مشروع حضاري إسلامي يحقق لهذه الأمة النهضة التي تواصل بها أداء رسالتها. عند نفس الكاتب فإن الدين وبشكل خاص الإسلام هو «عقيدة الأمة وأيديولوجيتها»[3]. هنا يضع الإسلام ومعه الفكر الإسلامي المعاصر في موقف النقيض مع العلمانية. وبرؤيته هذه يلتقي مع موقف أنور الجندي الذي كرس القسم الأكبر من حياته لمناهضة كل العلمانيات حيث اعتبرها «خروجاً عن السنة الطبيعية التي لهذا المجتمع»[4]. ويقصد به المجتمع العربي. مثل هذه المواقف التي تعادي العلمانية بالمطلق

---

(١) استقبنا هذا النص من كتاب عزيز العلمانية من منظور مختلف. م. د. و. ع بيروت ١٩٩٠ ـ ص ١٨٣.

(٢) محمد عمارة الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية. دار الشروق بيروت. ١٩٨٨ ـ ص ٦.

(٣) محمد عمارة ـ الحوار القومي الديني. م. د. و. ع بيروت ١٩٨٩ ـ ص ١٢١.

(٤) أنور الجندي ـ سقوط العلمانية ـ دار الكتاب اللبناني ـ بيروت ١٩٧٣ ص ١٣٥.

تسعى لارتباط الدين بالأمة وجعلها ذات واحدة. وهي في الحقيقة إصرار عنيد لا بد موهوم على ارتطام الأيديولوجيا الإسلاموية بالخيال بيد ان هذا الاصرار الموهوم لا يمكنه إلا ان يرتبط بمحسوسية الواقع وما يشمله من تنوع في الأجناس والألوان والثقافات والأديان المتعددة. كما أن وهناك حروب فكروية متعددة على العلمانية الطامحة للإنسجام مع واقعنا لدى بعض الكتّاب التي تتصدر اسماؤهم المكتبة العربية. والتي تسعى لأسباب منها ظاهري والآخر باطني لأن تبعد العلمنة ليس عن قاموسنا السياسي بل حتى عن كل مساحة الوعي في حياتنا الفكرية. بيد ان تجارب كافة الشعوب تثبت بأن العلمانية كما يشير الباحث المغربي كمال عبد اللطيف «ثابت مركزي من ثوابت العمل والممارسة الديموقراطية لا يجوز إغفاله أو السكوت عنه بأي حال من الأحوال. من أجل أن نتمكن فعلاً من أعادة إنتاج المفاهيم في إطار الوعي بالأولي والثانوي داخل بنية المفهوم»[1].

مهام العلمانية الجديدة

فالعلمانية الروحانية الجديدة أمامها مشروع بحث وتأويل للتصدي لسوسيولوجيا فشل نوعان من تجربة المفكرين العرب. التجربة العلمانية الحزبية العربية التي استقت مرجعياتها من النموذج الأوروبي في أواخر العصر الحديث ومن التجربة العلمانية الماركسية في هذا القرن وكذلك من طروحات العلمانيين العرب

---

(١) كمال عبد اللطيف ـ التأويل والمفارقة: نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي. المركز الثقافي العربي ـ الرباط ـ بيروت ـ ١٩٧٨ ـ ص ٧٩.

في أوائل هذا القرن. هكذا نوع من البحث يتوجب عليه أن يكشف عن أسباب عدم نجاحهم وعدم استفادتهم من التراث المحلي العقلاني العربي في العصر الوسيط ومن التجربة الغربية العلمانية الجديدة. فمعطيات العقل المنفتح المتنور تؤكد على أنه من الاستحالة بمكان إقامة واستمرار الدولة العلمانية المناهضة للذاكرة التاريخية العامرة بالوعي الديني والمحتلة المساحة الأوسع من عالم وجدانيات هذه الشعوب ونفوسها. فالعلمانية المطلوبة هي التي تحاول أن تشكل الشخصية العقلانية المتنورة الإنسانية التي تساعد على إقامة الدولة العصرية الحريصة على انسجام الجسد مع الروح وعلى تناغم صحي بين متطلبات الدين والدنيا. بهذا المعنى تسعى العلمنة لإعادة تجديد منظومة القيم التي يرتكز عليها الرأسمال الرمزي ـ الثقافي لشعوبها وجعلها حاضرة في الوجدان الشعبي لا معارضتها مع بعض قيم الثقافة العصرية. وإذا كانت العلمنة في أحد أهدافها الرئيسية تسعى لفصل الدين عن الدولة فإن هذا الفصل يتمثل في تحديد مكانه وسلطة كل طرف والمتمثلة في النشاط الإجتماعي والروحي. فكما هو مطلوب من رجل الدولة أن يكون شديد الحرص على تطوير البنى السياسية والإجتماعية والاقتصادية والعلمية وغيرها. فإن على رجل الدين في المجتمع العلماني أن يكون شديد الحرص على تطوير الأسس الدينية للمنظومة الأخلاقية للناس عن طريق تعميق مثل الأخوة والمساواة والتسامح واحترام الديانات الأخرى.

أما المهمة الثانية من البحث هي تبيان مخاطر الطروحات الأصولية التي تخلط المقدس بالمدنس. فالإشكالية المطروحة في

العالم العربي ليس التصادم بين الدين والدولة كما جرى هذا في أوائل العصر الحديث في أوروبا بل أن المشكلة تكمن في عالمنا العربي في محاولة احتواء الدين من قبل السلطات الرسمية والحركات الأصولية وتوظيفها لصالح خطابها السياسي وخطها العقائدي. فالخطورة تكمن أيضاً في إدخال المقدس الديني في وحل السياسات الضيقة وفي صراع القوى الطائفية والمذهبية من أجل استهلاك الدين والتي منها تتعمق الخلافات وتتفرخ الصراعات على اختلاف أنواعها داخل هذه القوى حول رسالة الدين وجوهره. فيبدو أمامنا إذن ليس خطاب إيماني ديني بل خطاب سياسي بحت مهما غلفه أصحابه بطبقات كثيفة من النصوص المنتقاة من الكتب المقدسة. هنا على الفكر العلماني ـ الروحي المتجدد أن يعمل على تفكيك كلام ورموز ودلالات كل من الطروحات الرسمية والأصولية حول الدين من أجل تبيان حقيقة مواقفهم الكامنة في جوهر اللعبة السياسية وليس في جوهر الدين. فالعلمنة تسعى لفضح هذه المعادلة المشوهة بين مفهومهم للدين والدولة[١]. فبدل أن يكون الدين وسيلة للصراع على السلطة يتحرر من هذه الحالة المضرة ليستقر ويتجدد ويتوهج في عالم الروح والقيم العليا وبهذا تظهر العلمانية كإستجابة فلسفية لحاجة إنسانية من أجل تحريره من كل الضغوطات والإكراهات المتوجهة إليه. فعلى حد قول برهان غليون تلتقي النزعة العلمانية في سياق حديثنا هذا إلى إعادة الاعتبار للإنسان والعقل البشري مع النزعة لمحاربة القداسة

(١) كمال عبد اللطيف ـ التأويل والمفارقة نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي. المركز الثقافي العربي ـ الرباط ـ بيروت ١٩٨٧ ص ٧٩.

المنتحلة أي المعطاة لغير الله[1]. فكلما تتحدد مسؤولية كل طرف بشكل عقلاني ومدروس كلما كان العطاء أفضل وأرقى. وكلما ساد الاستقرار والتوازن بين الفعاليات السياسية والدينية. الخطر الآن في بيتنا العربي الداخلي لا يتمثل في الحقيقة بالفكر العلماني المحدث والمنفتح على تجارب الشعوب المتقدمة وعلى كل الأديان والثقافات بل إنه يتمثل في محاولة البعض بإرجاع عبثي للتاريخ إلى الوراء ومحاولة إقامة الدولة الدينية. فالعلمانية الروحانية الجديدة قامت وتقوم بأكبر عملية انبعاث للدين من خلال تحريره من تعقيدات السياسة والواقع البشري الخاطىء وتبوأه شرف الرسالة الأسمى المتعلقة بعالم الروحانيات فلم يعد الدين في المجتمعات الديموقراطية المعلمنة أداة للاستغلال السياسي ولا أداة لقهر روح الاجتهاد العلمي والمعرفي.

إن التطور العلمي الحديث فتح أمام العقل الإنساني المجال لمصالحة بين الدين والدنيا. بين الحياة والآخرة. والعلمانية الروحانية الحديدة تضع الإنسان أمام أمل جديد في إحياء المجتمع وتجديد الجوهر المتسامي للدين.

فهناك قاعدتان ترتكز عليهما العلمانية الجديدة: المعرفة العلمية المتجددة والمعرفة الدينية النقية. فالمعرفة العلمية هي تلك المستنبطة من العلوم الإنسانية والطبيعية وهي التي تمكننا من التحكم العقلاني بواقعنا وحاجياتنا الدنيوية. هي المعرفة العينية

---

(١) برهان غليون نقد السياسة والدولة والدين والمؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت ١٩٩١ ـ ص ٣١٤.

التطبيقية المزودة بكافة الامكانيات والمعطيات التي يتكون منها الواقع. هي (باختصار) المعرفة التي تساعدنا على استحواذ الوسائل الناجعة لتحقيق ما ينشده الإنسان من رفاه وتقدم وبالتالي فإن هذا كله ليس بطبيعة الأمر من اختصاص المعرفة الدينية.

أما المعرفة الدينية النقية هي التي تأخذ من موضوعة الله كواجب الوجود الفكرة المحورية في منظومتها وتنظر إلى الله على أساس كونه الينبوع الذي لا ينضب من الخير والتسامي والحرية اللامتناهية. فإنه من الأفضل على المتخصصين في هذا الحقل من رجالات دين ومفكرين به أن ينصب اهتمامهم لتثقيف المؤمنين بهذه المعرفة.

وهكذا فإن الدين يبقى حاضراً في حياة الناس لا يفارقها ما دام هناك تعلق وجداني بمسألة الروح وامتداداتها الأزلية مع خالقها. فالدين الذي يسكن بوداعة عالم الروح يعطي السكينة والاطمئنان للمؤمن به ويفتح المجال اللامحدود لحياة إنسانية ممتدة في إعماق التاريخ وآفاق الزمان غير المنظور. والعقل العلمي من جهة أخرى يبقى حضوره مميزاً في كشف أسرار الكون والطبيعة والمجتمع والإنسان وفي توظيفها لصالح تقدمه ورفاهيته. بكلمة نحن بحاجة إلى علمنة مطابقة لواقعنا علمنة مرنة وليست علمنة صارمة صلبة، علمنة تأخذ في صدارة اعتباراتها خصوصية واقعنا السوسيو ـ ثقافية والدينية.

بدلاً من الخاتمة

بعد هذه الرحلة العلمية القصيرة في عوالم ديننا ودنيانا لم يتكون للكاتب إلا إحساس أولي مفاده بأن أفكار هذا الكتاب ما هي إلا مقاربات تمهيدية أو مقدمات لأعمال علمية واسعة الإمتدادات يتوجب أن تخوضها كل العقول المفكرة داخل المؤسستين الدينية والدينوية في بلادنا. وهذه العقول لا خيار أمامها إلا التجرؤ على العمل الجاد والطويل ضد دياجير الجهل والتعصب المترسخين في العقول والنفوس، وإحلال المعرفة التي هي جوهر الثقافة والروح. أو كما يقول هيغل «المعرفة تشكل الجوهر الأعمق للروح». من هنا نرى بأن الأولوية في أي نشاط علمي وثقافي وديني وسياسي يجب أن تعطى للمعرفة. فهي العلم الذي يشكل النواة المركزية لأية ثقافة روحية ودنيوية، لأية حقيقة.

ولعل حالة القلق الحضاري العنيف الذي يعيشه إنساننا وأبرز نقاط الضعف التي تميز شخصيتنا المشرقية هي تهميش المعرفة العلمية من رؤيتنا الكونية والحياتية والإهتزاز العميق في وعينا الأخلاقي والديني وغياب التأمل الإبيستمولوجي عن معارفنا التي تنتجها مؤسساتنا التربوية ومجمل وعينا اليومي. ولكي نعطي لشخصيتنا توازنها لا بد من تربية إنسننا على منسجمة بين الذات والآخر، بين الروح والمادة بين التاريخ والحاضر والمستقبل.

معرفة تستند إلى قيم خمس: العلم والأخلاق والدين والجماليات والفلسفة.

فمثلما يشكل الوعي المعلمن المستوى الأرقى لاستيعاب العالم، يوجد في ميدان القيم المتسامية مجالان مماثلان هما الأخلاق والروحانيات النقية. وكما تشكل الحقيقة العلمية هدفاً للمعرفة يشكل الخير الذي تنشده الرسالة الحقة للدين رأس هرم القيم الإنسانية.

فمن المفارقات الكبرى في ذهنيتنا الثقافية، وعلى مستوى علاقة العلم بالحياة، هو قبولنا المجتزأ لدخول العلم والتكنولوجيا في حياة مجتمعاتنا، مقابل رفض الأسس العقلانية والإبيستمولوجية التي يتأسس عليها العلم والتكنولوجيا. فتجديد وتحديث مجتمعاتنا يبدأ قبل كل شيء بتحديث وتجديد الذهنيات. وهذا لا يتم إلا في عقلنتها وعلمنتها. فمن البديهي أن يكون العلم الأداة الأهم في إدراك المحيط وإدارة الحياة الاجتماعية. والعلم لا يمثل فقط أداة إستيعاب الإنسان نظرياً للعالم والمحيط، بل إنه يعبر عن موقف معين للإنسان والعالم وتطوره. وكون المعرفة العلمية تعبر عن موقف معين للإنسان من العالم بالذات، فإن هذا الموقف على خلاف المعارف الأخرى لا يبقى من دون تغير، بل يتبدل مع كل التحولات التي تطرأ على المجتمع والثقافة. فالشكل الأول الذي يحدد الموقف الإدراكي للإنسان المعبر عنه بواسطة العلم يعتبر بمثابة الفضاء المنظم. والمعرفة العلمية تهدف هنا إلى إدراك واقعي لهذا الفضاء وإخضاع قوانينه لمصلحة خير الإنسان وتقدمه وكلما تعلمنت الذهنيات والمؤسسات، تَعَلْمَنَتْ الثقافة ودخلت

العصر من موقع الفاعل المؤثر في حركته. فالإهتمام المعرفي بفلسفة العلم يشكل المقدمة الأساسية لإرساء ذهنية ممنهجة، منطقية هادفة لتوظيف العلم في كل المجالات التي تؤدي إلى تطوير القيم المادية والثقافية والروحية في المجتمع.

بيد أن التركيز على خصائص النشاط العلمي لا يمكن تقويمها من دون تحديد مكانتها في دائرة نشاط الإنسان الثقافية عادة، والأخذ في الإعتبار علاقة الإنسان بعالم القيم الأخرى ولعل أبرزها الموقف الأخلاقي من العلم. ولتقويم العلم بصورة أشمل، كحقل من حقول الثقافة، من الضروري تسليط الضوء على الأخلاق التي تستقي مرجعيتها من الدين كظاهرة ثقافية ـ حضارية، فالقيم الأخلاقية ـ الدينية تدخل في صميم الثقافة. وكلما ارتقت الأخلاق عامة بما فيها الأخلاق الدينية، ارتقت الأمم. وكلما تأسست الأخلاق على أساس عقلاني منفتح، تمكن الناس من إرساء وعي أخلاقي وعلاقات أخلاقية منسجمة. فنظرتنا للأخلاق وللدين إذا بقيت تنطلق من الرؤية «الشعبوية» ومن التفكير التقليدي الماضوي تبقى الآراء الجامدة حولها هي السائدة. فثقافتنا تعيش الآن جواً من الأدلجة الكثيفة للكلام المتستر بالدين تستهدف حصر الموقف الأخلاقي ضمن رؤية أنطولوجية متعالية لا تناقش ولا تمس. ومن يتتبع الآراء التي تصدر عن الخطاب الأصولي المتزمت يجد أنه يغلب الطابع السردي، الروائي، التلقيني، الإجتراري، والتي تستمد مرجعيتها من نصوص وتجارب مرتبطة بالماضي المفعم بالأفكار المنمطة وبالصراعات المتنوعة الأشكال.

فالعقل العلمي النقدي لا يمكنه أن يخضع للمفسرين التيولوجين والفقهاء التقليديين، بل أنه يهدف إلى زحزحة اللغة النظرية المؤدلجة والمسيسة لفكر هؤلاء فهم لا يسيئون فقط لعملية تحكمنا العلمي في كل شؤون دنيانا، بل يسيئون أيضاً إلى النص الديني وإلى بعده الأخلاقي المتسامي. يهدف الوعي العلماني إلى عصرنة اللغة الدينية. وإلى عرض رؤيتنا الأخلاقية المسيحية والإسلامية واليهودية والهندوسية وغيرها كما هي في سياق تاريخي وأنتروبولوجي مقارن. فالضرورة تتطلب إدخال منظومة وعينا لشؤون ديننا ودنيانا إلى ساحة العلوم المعيارية التي على أساسها يمكن الحكم على صلاحية تلك المنظومة أو عدم صلاحيتها. وذلك إنطلاقاً من الاستفادة من علم المعرفة والأنطولوجيا والعلوم الإنسانية الأخرى والتيولوجيا المعاصرة. كما يتطلب الأمر تقريب النقاط والقواسم المشتركة الخلقية والدينية بين أنصار الأديان والمذاهب المتنوعة وتأسيس علم ما فوق الأخلاق، أي العلم الذي يدرس كل الأنظمة الأخلاقية المختلفة وكل الأديان في شكل موضوعي من خارجها لفهم أوجه تشابهها وإختلافها وآليات نشاطاتها والجهات الفاعلة في أدلجتها وتسيسها. وهنا يمكن أن يتحالف العلم والتيولوجيا للوصول إلى ركائز متينة لوعي وعلاقات أخلاقية إنسانية منبثقة من تناغم الحياة الدينية والدنيوية.

وبذلك قد يؤسس هذا التحالف لاحترام المعايير القيموية الذاتية للفرد الآخر، لا على أساس إعتباره وسيلة لتلبية الأغراض الأنانية، بل على أساس تماهي الجميع أمام حضرة الإله الواحد ورسالة الديانات السماوية السمحاء. ومن هنا فإن إبداع الإنسان واهتمامه بمستقبل أبناء وطنه والمحيط، ينبعان من سعيه لتأمين الخلود لنفسه والتغلب على محدودية وجوده.

المراجع العربية

- أركون محمد الفكر الإسلامي. قراءة علمية. معهد الإنماء القومي. بيروت. ١٩٨٧
- أركون محمد العلمنة والدين. دار الساقي. بيروت. ١٩٩٣
- أركون محمد أين هو الفكر الإسلامي. دار الساقي. بيروت. ١٩٩٢
- الجابري محمد عابد تكوين العقل العربي. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ١٩٨٩
- الجابري محمد عابد نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. بيروت. ١٩٩٢
- الحاج كمال يوسف بين الجوهر والوجود. أو نحو فلسفة ملتزمة. دار النهار للنشر. بيروت. ١٩٧١
- البستاني فؤاد أفرام في مواقف لبنانية. بيروت. ١٩٨٢

الفكر العربي في مئة سنة منشورات الجامعة الاميركية في بيروت هيئة الدراسات العربية. بيروت. ١٩٦٧

- العظمة عزيز	العلمانية من منظور مختلف. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ١٩٩٢

- الدين في المجتمع العربي
مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ١٩٩٠

- الجندي أنور	سقوط العلمانية. دار الكتاب اللبناني. (بدون تاريخ).

- البهي محمد	العلمانية والإسلام بين الفكر والتطبيق. مطبعة الأزهر. القاهرة. ١٩٧٦

- الثقافة والدين والسياسة
منشورات الحركة الثقافية، انطلياس - بيروت. ١٩٨٥

- القرضاوي يوسف	الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه. دار الصحوة للنشر. القاهرة. ١٩٨٧

- انطاكيا تتجدد	شهادات ونصوص. منشورات النور (بدون تاريخ).

- العلمانية	منشورات الكسليك. لبنان. ١٩٦٩

- الهاشمي محمد علي	شخصية المسلم كما يصوغها الإسلام في الكتاب والسنة. دار

البشائر الإسلامية. بيروت. ١٩٩٦

- العلاقات الإسلامية المسيحية
قراءات مرجعية في التاريخ والحاضر والمستقبل مؤسسة الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق. بيروت. ١٩٩٦

- الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني تحقيق ودراسة محمد عمارة. المؤسسة المصرية العامة. القاهرة. (ب.ت)

- المعتقدات الدينية لدى الشعوب المشرف على التحرير جفري بارندر ت.د. إمام عبد الفتاح إمام. عالم المعرفة. الكويت. ١٩٩٣

- المجمع المسكوني الفاتيكاني الترجمة تحت إشراف المطران عبدة خليفة. بيروت. ١٩٩١

- جورج خضر (المطران)
الكنيسة والدولة. منشورات النور. لبنان. ١٩٩١

- راندال جون هرمان تكوين العقل الحديث. ترجمة د. جورج طعمة. دار الثقافة. بيروت. ١٩٥٨

- زريق قسطنطين نحن والمستقبل. دار العلم للملايين. بيروت. ١٩٧٧

- سعادة انطوان الإسلام في رسالتيه المسيحية والمحمدية. بيروت. ١٩٥٨

- سيريل بيرت علم النفس الديني. دار الآفاق الجديدة. بيروت. ١٩٨٥

- شرابي هشام المثقفون العرب والغرب. دار النهار للنشر. بيروت. ١٩٧١

- شمس الدين محمد مهدي (الإمام) العلمانية. دار التوجه الإسلامي. بيروت. ١٩٨٠

- صعب أديب الدين والمجتمع. دار النهار للنشر. بيروت. ١٩٨٣

- صعب أديب مقدمة في فلسفة الدين. دار النهار للنشر. بيروت. ١٩٩٤

- ضاهر عادل الأسس الفلسفية للعلمانية. دار الساقي. بيروت. ١٩٩٣

- ضاهر محمد كامل الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي المعاصر. دار البيروني. بيروت. ١٩٩٤

- عمارة محمد الدولة الاسلامية بين العلمانية

والسلطة الدينية. دار الشروق. بيروت ١٩٨٨

- علي حرب لعبة المعنى. المركز الثقافي العربي. بيروت. ١٩٩١

- علي حرب نقد النص. المركز الثقافي العربي. بيروت. ١٩٩٣

- علي حرب نقد الحقيقة. المركز الثقافي العربي. بيروت. ١٩٩٣

- غارودي روجيه الاصوليات المعاصرة. أسبابها ومظاهرها. تعريب د. خليل أحمد خليل دار عام ألفين. باريس. ١٩٩٢

- فؤاد زكريا العلمانية. النشأة والأثر في الشرق والغرب. الزهراء للإعلام العربي. القاهرة. ١٩٨٨

- فهمي جدعان أسس التقدم عند مفكري الإسلام. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت. ١٩٨١

- قطب محمد العلمانيون والإسلام. دار الشروق. بيروت. ١٩٩٤

- قطب محمد الإسلام ومشكلات الحضارة. دار

إحياء الكتب العربية. القاهرة. ١٩٦٢

- مغيزل جوزف — العروبة والعلمانية. دار النهار للنشر. بيروت. ١٩٨٠

- نصار ناصيف — نحو مجتمع جديد. دار النهار للنشر. بيروت. ١٩٧٠

- نصار ناصيف — مطارحات العقل الملتزم. دار الطليعة. بيروت. ١٩٨٦

- نصار ناصيف — منطق السلطة. دار أمواج. بيروت. ١٩٩٥

- والتر ستيس — الزمان والأزل ت. زكريا ابراهيم. المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر. بيروت ١٩٦٧

- لبنان الآخر — مؤتمر حول العلمنة والهوية العربية. مؤسسة الدراسات والأبحاث اللبنانية. بيروت. ١٩٧٦

الصحف والدوريات

* النهار
* الحياة
* السفير
* الشراع
* الفكر العربي
* الفكر العربي المعاصر
* الباحث
* الاجتهاد
* الطريق
* الغدير
* المستقبل العربي
* المشرق
* الكرمل
* الهلال
* القاهرة
* مواقف

المراجع الاجنبية

- Arkoun M. Critique de la raison islamique Maisonneuve et larose. Paris 1984.
- Abou Salim Le bilinguisme arabe - français au liban, essai d'anthropologie Paris 1976
- Boulgakov. S. Provaslavie. ed. Terra, Moskou 1991
- Daryuoh ShayganQuest- ce qu,une revolution religieuse, ed. Presses d'aujourdhui paris 1983.
- Eliad M. La nostalgie des Origines Methodologie et histoire des religions. Paris 1968
- Eliad M. Traite d'histoire des religions. Paris 1949
- George Sarton Islamic Science! Il in Guyler Young. ed. Near Eastern culture and Socienry. Princeton 1951
- Glifford Geertz «Religion as a culttural Sys-

tem», in Micheal Banton, ed, «Anthropological Approches to the study of Religion», Londres 1966

- Le Savant et la foi. Des scientifiques s'expriment, introduction de feam Dalumeau. Flammarion Paris 1989
- Leenhards M. Do komo, La personne et le mythe dans le monde. Paris 1947
- Malinowsky. The Dynamics of Culture. Change an inquiry. intorace relation in Africa. ed, philips M. kaberry New Haven. 1945
- Ricoeur Paul. L'hermeneutique de la secularisation, Paris 1970
- Rodinson Maxime. Mahomet, Paris 1968
- Weill G. Histoire de l'idée L'aique en France au XIX S. Paris 1925

العلمنة المعاصرة

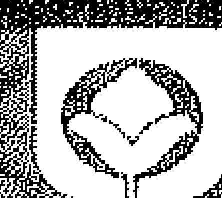
هذا الكتاب يطرح موضوعة العلمنة المعاصرة لتتطابق مع خصوصية واقعنا وذلك بالاعتماد على قاعدتين أساسيتين: المعرفة العلمية المتجددة والمعرفة الدينية النقية.

الأولى هي تلك المستنبطة من العلوم الإنسانية والطبيعية وهي التي تمكننا من التحكم العقلاني بواقعنا وحاجياتنا الدنيوية وتساعدنا لتحقيق ما ينشده الإنسان من رفاه وتقدم.

أما الثانية فهي التي تأخذ من موضوعة الله كواجب الوجود الفكرة المحورية في منظومتها. وتنظر إلى الله على أساس كونه الينبوع الذي لا ينضب من الخير والتسامي والحرية اللامتناهية.

الكتاب يخاطب العلماني المكافح، الذي استقى مرجعياته من الأفكار العلمويّة المتنوعة، لكي ينفتح على المعطى الديني، الذي جرى ويجري استبعاده من قبل البعض، فيبين أهمية البعد الروحي والديني في الشخصية الإنسانية.

كما إنه يخاطب رجل الدين أن يبتعد عن الانغماس في تعريجات السياسة الملوثة بكل وقائع الدنيا، وأن يغذي جذوة الإيمان عنده بالمعارف اللاهوتية والفقهية الجديدة وأن يوسّع رؤيته مستفيداً من فلسفات العصر وعلومه. ومن هنا أهمية انفتاحه على المعطى العلماني الجديد.



المركز الثقافي العربي
ص.ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت ـ لبنان
ص.ب 4006 ـ الدار البيضاء ـ المغرب